

شرح الأساس الكبير

شفاء صدور الناس بشرح الأساس

تأليف العلامة

أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي

دراسة وتحقيق

الدكتور أحمد عطا الله عارف

المجلد الأول



دار الحكمة اليمانية

للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان


شرح الأساس الكبير
شفاء صدور الناس بشرح الأساس

شرح الأساس الكبير

شفاء صدور الناس بشرح الأساس

تأليف العلامة

أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي

دراسة وتحقيق

الدكتور أحمد عطا الله عارف

المجلد الأول



دار الحكمة اليمانية

للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

الطبعة الأولى

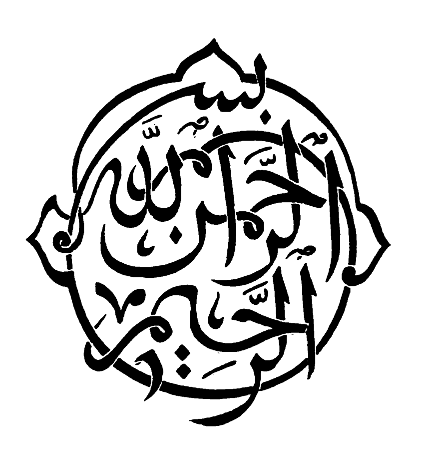
١٤١١ هـ - ١٩٩١ م





دار الحكمة اليمانية
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

ج. ع. ي. - صنعاء - شارع القصر الجمهوري - ص. ب (١١٠٤١) - برقياً: (حكمة)
س. ت ٧٦٩٦ هاتف ٢٧٢٤٧٤، ٧٣٥٨٤ - تلكس HEKMA 2943 YE


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـة

شرح الأساس الكبير أو شفا صدور الناس، كما أسماه صاحبه يعتبر من أهم الكتب في التراث الفكري أو الديني للزيدية والمعتز له فهو موسوعة كبيرة ليس فقط للمعتز له فهو موسوعة كبيرة ليس فقط للمعتز به والزيدية بل وكل التراث الديني أو عمل الكلام، فقد جمع فيه كل الآراء للجماعات والطوائف الاسلامية، وإذا استثينا الخوارج والشيعة الغلاة في آرائهم المتطرفة خاصة الشيعة الاسماعيلية والامامية فان الشرح الكبير يعد أحد المراجع الهامة في تراثنا العقائدي، وصاحب الشرح الشرفي شخصية زاهده ولكنه عميـق الفكـرة استوعب كل ذلك التراث بعقلية واعية نلمس ذلك في سطوره التي شرح بها الأساس لشيخه القاسم بن محمد، وقد حقق هذا الأخير البير نصري الذي يهمنا هنا في هذه العجالة أن نقف على المنهج الذي عمل به الشرفي في شرحه، وسوف تجد عزيزي القارئ في العمل الذي قام به الشارح منهجاً معتدلاً داعياً بما بين السطور فهو لا يشتط حينما يقف على رأي خصومه وإنما يسير معهم حتى ينتهي من بسط رأيهم ثم بعد ذلك يعقب عليهم، وقد تحس أيها القارئ الكريم أن الشرفي شيئاً من التحامل في بسط بعض تلك الآراء للاتجاهات الدينية الأخرى، ولكن ماأسرع ماتحس أن الشرفي يوافقهم في آرائهم، وسوف تلاحظ أيها القارئ الكريم أن الشرفي لا يستقل برأيه في مخالفي فكرته أو رأيه وإنما يورد الشرفي

آراء لشيوخ الزيدية والمعتزلة للوقوف على نتيجة المؤالفين والمخالفين ، وفي أحيان كثيرة نجده يقول وهذا لا خلاف حوله إلى آخر ما يورده ، والتساؤل الذي قد يخطر ببال القراء حول تحقيق كتاب ككتاب الشرفي وما الفائدة من تحقيق سفر جله في بسط الآراء الاعتقادية ؟ فنحن في حوجة ماسة إلى لطمر مثل هذه الكتب إذ ليس من بعدها سوى تعميق الخلافات الاعتقادية ، وقد بدر ببالي هذا التساؤل بل لقد وجدت انتقادات حول تحقيق هذا السفر الجليل ؟ والاجابة عن مثل هذا التساؤل هي أن كتب التراث ليست كلها خلافات وانتقادات بل هذه الكتب تحتوي على نص فلسفي قمين منابُان نخرجه للقراءة خاصة إذا علمنا بأن كتاب مثل الشرح الكبير تحتوي على جل الآراء والأفكار الكلامية والفلسفية ، والفائدة المرجاه هنا هي كيف كان سلفنا يفكرون ويتجادلون حتى يصلو إلى الهدف الذي أرادوه من وراء تأليفهم إضافة إلى ذلك أن نص الشرفي يجمع ــ كما أسلفت ــ آراء الاتجاهات الدينية ويمحصها من خلال منهجه في الكتابة الذي يتسم بالأناة والتروي إلا ما ورد من بعض الأفكار للإسماعيلية والصوفية والامامية فهو هنا يتعقد آراءهم المخالفة للعقل والكتاب والسنة ، والمكتبة العربية في حاجة إلى أن تقف على نتاج بعض شيوخ اليمن في مجال الفكر الديني ، قد وقفت على أفكار المعتزلة من خلال الموسوعة الكلامية لقاضي القضاه عبد الجبار الهمذاني المغني في العدل والتوحيد ولا أريد أن أقول هنا إن كتاب الشرفي سوف يكمل هذه الموسوعة وإنما أريد أن أقولإنه كتاب يمتاز ببساطة الفكرة والابتعاد عن الغرابة في اللغة وهو هنا ككتاب شرح الأصول الخمسة الذي أملاه القاضي عبد الجبار على تلميذه مانكديم شيشدو والاضافة الجديدة هنا هي أن كتاب الشرفي الشرح الكبير قد جمع جل أفكار شيوخ الزيدية باليمن واعني بهم أئمة الزيدية وهي آراء في غاية الوضوح مبرأة من الغموض الذي نجده لدى شيوخ المعتزلة بل

هي تسبيط لغموض كتابات المعتز له، تلك إذن أيها القارئ الغاية من اخراج هذا الشرح الكير للأساس وهي اضافة جديدة من تراثنا الديني إلى المكتبة العربية.

صنعاء ١٩٩٠/٥/٩

بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله صلى اللّٰه عليه وآله وسلم

تعريف ووصف بالمخطوطة

يطلق على شرح الشرفي لمتن الأساس[1] اسمان الأول هو الذي سماه به والآخر أسماه به علماء عصره ومن جاء من بعدهم أما الاسم الأول فهو :

شفاء صدور الناس بشرح الأساس لعقائد الأكياس .

أما الثاني فهو الشرح الكبير ، وذلك تمييزاً له عن الشرح الصغير للأساس نفسه وهو أيضاً للشرفي .

---

(١) كتاب الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين وعدله على المخلوقين وما يتصل بذلك من أصول الدين ، تأليف الإمام القاسم بن محمد ، وسوف نشير إلى ترجمته أثناء دراسة عصر المؤلف ، وللإمام القاسم أيضاً مؤلف آخر بهذا الأسم إلا أنه كتاب صغير يختلف عن الكتاب الذي شرحه الشرفي وتوجد من هذا الكتاب نسخة بدار الكتاب المصرية مصورة عن مكتبة الجامع الكبير بصنعاء .

وللأساس أيضاً شروح أخرى سوف نشير إليها لاحقاً .

ومخطوطة الشرفي[1] (شفاء صدور الناس) تقع في جزئين الأول ويشتمل على مائتين وست ورقات (٢٠٦) ، وينتهي إلى كتاب النبوة أول الجزء الثاني ، وعدد أوراق الثاني مائتان وتسع ورقات (٢٠٩) . مقاس الصفحة ٢٩ سم طولاً و ١٩ سم عرضاً ، أما عدد أسطر الصفحة الواحدة فتسعة وعشرون سطراً . والشرفي لم يشر إلى تجزئة مؤلفه إلى جزئين ، وإنما جزأه ، كما يبدو ناسخوا المخطوطة ، وذلك لضخامة حجمها ، كما أن النسخة ليست بخط المؤلف وإنما كتبت في عصره في حوالي سنة ١٠٥٠ هـ ، إذ أقدم حيازة لها ، كما هو مدون على غلافها الخارجي كانت سنة ١٠٦٣ هـ ، وقد انتقلت هذه النسخة إلى ملكية تسعة أشخاص متباعدي السنين ، وآلت في نهاية المطاف إلى خزانة الوقف بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء ــ المكتبة الشرقية ــ وهذه النسخة ليست مرقمة أو مصنفة ، وإنما ختمت فحسب بختم المكتبة وجاء فيه : « من وقف الخزانة المتوكلية بالجامع المقدس بصنعاء » . وعدم التصنيف يرجع إلى أن المكتبة لم تفهرس بعد وتحصى محتوياتها ، وقد قام بعض الباحثين أخيراً بعمل فهرس عام لمخطوطاتها ، ولكني لم أقف عليه لكونه في أطواره الأولى .

أما كون النسخة ليست بقلم المؤلف وإنما كتبت في عصره أو بعد وفاته سنة ١٠٥٥ هـ بفترة وجيزة :

فلما جاء في هذه النسخة من عبارات مستدركة « الأسقاط » ، وقد كتبت هذه الأسقاط بهامش النسخة وعلق عليها بكلمتي « صح أصل » . وهذا يدل على قراءة النسخة ومقابلتها بنسخة أو نسخ أخرى أما بقصد القراءة العلمية ، كما دون أحد القراء على غلافها بأنه قد ختم هذه النسخة على أحد العلماء ، أو كان ذلك بقصد تصحيح النسخة ، والأرجح ، أن يكون ذلك بقصد الاطلاع العلمي ، كما يدل ذلك

---

(١) وجدت عناء كبير وعنتا من قبل بعض المسؤولين لمكتبة الجامع الكبير بصنعاء في سبيل الحصول على هذه المخطوطة فقد مكثت مدة ليست بالقصيرة حتى استطعت تصويرها واحتسب ذلك العناء عند الله فهو وحده العالم بما تخفيه الصدور .

انتقال ملكيتها من شخص لآخر ، ثم كونها في مكتبة الجامع الكبير ، الذي كان في وقته جامعة تدرس فيها العلوم .

أما تاريخ نسخ المخطوطة ــ الجزء الأول ــ فلم أستطع أن أقف عليه لتباين خطي الجزء الأول والثاني ، وإنما لم أستطع الوقوف على ذلك لما قد أشرت إليه في الهامش في الصفحة الأولى من هذه الدراسة ، فقد رفض المدير المسؤول على المكتبة الشرقية أن أقف على نسخ الشرح إلا أني أكن له عمق الاحترام لكونه أعارني في خلال أربع وعشرين ساعة أن أصور نسختي الجزء الأول والثاني بعد أن قدمت ضمانات واذن بالتصوير من مكتب وزير الأوقاف ، وفي تلك الآونة كان يقوم المدير المسؤول وبعض الباحثين بفحص واحصاء وفهرسة للمخطوطات بالمكتبة وأخبرني المدير بأن ليس ثم سوى هذين الجزئين للمخطوطة .

أما تاريخ نسخ الجزء الثاني فيقول ناسخه بآخر النسخة : « تم الكتاب بحمد الله وكرمه ومنه وجوده فله الحمد الكثير بكرة وأصيلا ، وكان الفراغ من نساخته بعد عصر يوم الاثنين ثالث شهر ربيع الآخر سنة ١٠٥٣ هـ » أي في حياة المؤلف .

ولم تكن لي يد في عدم العثور على نسخة أخرى إذ بالمكتبة الغربية نسخة ولكن نتيجة لعدم تعاون مسؤوليها ذهبت كل محاولاتي ادراج الرياح ، ومما يشفع لي أني تحصلت على نسخة للشرح الصغير واسمه « عدة الأكياس المنتزع من شرح شفاء صدور الناس » واعتبرته نسخة ثانية أعول عليها في مقابلة ما غمض وانبهم أو استعجم أو سقط من الشرح الكبير ، وإضافة إلى ذلك أن نسخة الجزء الأول من الشفاء أو الشرح الكبير مرت بمراحل كثيرة من التنقيح والتصحيح لما تقدم من اقتفاء مالكيها أو قرائها للسقط وكتابته بهامش النسخة .

أما خط النسخة فجيد مقروء وفيه شبه من الخط الأندلسي الذي يصفة الأستاذ العلامة عبد السلام هارون بأن الفاء فيه تترك دون تنقيط ، والقاف توضع فوقها نقطة واحدة[١] ، وكذلك ناسخنا يكتب الفاء بلا نقطة والقاف بنقطة والدال تحتها نقطة .

---

(١) انظر كتابه تحقيق النصوص ونشرها ص٤٤ ، طبع الحلبي سنة ١٩٦٥ .

وقد فرق الناسخ بين كتابه الشرح (الشفاء) والمتن (الأساس) بأن جعل كتابه المتن بمداد أحمر، كما هي عادة القدماء، كذلك التزم بكتابة التعقيبة أسفل كل صفحة وجه.

أغلاط النسخ

يصر الأستاذ عبد السلام هارون في تحقيق التراث واخراج نصوصه بأن يكون كما تركه صاحبه على علاتة، وكلما في الأمر إذا ما تأكد المحقق من خطأ في عبارة أو جملة أو كلمة، كتابة كان ذلك أو معنى أن يورده في المتن مع الاشارة إلى ذلك في الهامش إلى تصحيح ذلك الخطأ.

وهذا منهجه، أعني منهج الأستاذ عبد السلام هارون في التحقيق، وهنالك منهج بعكسه، أي أن المحقق يصلح أمر ذلك الخطأ ويشير إلى حال الأصل بالهامش، وقد رأيت أن الأخذ بهذا المنهج أسلم، وقد تتبعته في تحقيقات كثير من كتب التراث، وهو لا يعني تبديلاً أو تغييراً في نص المؤلف بل ذلك مساعدة لقراءة القارىء في أن لا يتوقف ويشغل نفسه بأمر ليس بذي أهمية مع إشارتي في الهامش إلى عبارة الأصل.

أما الأغلاط في النسخة فكثيرة وخاصة الإملائية ومنها على سبيل المثال:

١ ـــ كتابة الناسخ لفعلي بقا وفنا، فيكتب يبقا ويفنا، وكتابته لكلمة الهواء ـــ الريح ـــ الهوى.

٢ ـــ في بعض الأحيان لا يفرق الناسخ بين تاء التأنيث وتاء الفعل فيكتب تاء الفعل المفتوحة ويعني بها تاء التأنيث المربوطة. كذلك لا يفرق الناسخ بين الظاء والضاد فيكتب مثلاً: المظنونات المضنونات.

٣ ـــ ادخال الناسخ بعض الكلمات الدارجية مكان الفصحى ككتابته للكلمة: الأولى الأولة، وجمعه لكلمة: خرق، الثقب، مخاريق.

أما الاهمال للاعجام والتنقيط فكثير في مخطوطتنا، وهذه عادة عند القدماء لحسن ظنهم في فطنة القارىء وذكائه، وقد أعجمت ما لم يعجمه وأظهرت ما أبهمه مستعيناً

بسياق النص وفهم محتوى الفكرة، كذلك صححت ما كان حاله من الأخطاء السالفة وأشرت في الهامش إلى ما يجب أن يشار إليه، أما لمخالفته أصول اللغة أو لكونه قليل الاستعمال فيها، أو لاخلاله بسياق النص في إفادة المعنى، ولم أشر لما لم يكن بذي أهمية كبعض الأخطاء النحوية.

كتاب الأساس والشروح التي عليه

كتاب الأساس للإمام القاسم بن محمد أشبه ما يكون بكتاب مدرسي، وبما أن القاسم لم يكن شخصية عادية بل كان إماما وقائداً للجيوش كان لا بد أن تتجه الانظار وتنتبه الاسماع لما يقوله، وخاصة إذا كان ما يقوله في أصول الدين، والإمام في فكر الزيدية ليس بالشخصية العادية التي يمكنها بين عشية وضحاها استلام السلطة بل لا بد من اشتراط شروط محددة في شخصه أهمها العلم والمعرفة والاجتهاد إضافة، وهذا أهم شرط، إلى انتسابه إلى الفاطمية، أي أن يكون أحد ابنيها الحسن أو الحسين[1]، وكان القاسم عالماً أصولياً، يدل على ذلك ما خلفه من تراث معرفي في مختلف العلوم خاصة الشرعية والكلامية[2]، وهي وان كانت عبارة عن كراريس مختصرة إلا أنها تبرز لنا شخصية القاسم العلمية وبالتالي مكانته في بيئته. ذلكم إذن هو السبب الأساسي الذي جعل العلماء يهتمون بتراث القاسم، وخاصة شرح أساسه في علم الكلام، فلذلك فالشرفي لم يتفرد بشرح الأساس بل شرحه أكثر من عالم، وبالتحديد شرحه ثلاثة من العلماء الذي وقفت على أسماء شروحهم فيما توفر لدي من مصادر وهي على حسب الترتيب الزمني كالتالي:

---

(١) انظر دراستي لموضوع الماجستير الصلة بين الزيدية والمعتزلة التي نوقشت بكلية دار العلوم سنة ١٩٨٣.

(٢) انظر قائمة مؤلفات القاسم بكتاب عبد الله الحبشي، مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن نشر مركز الدراسات والبحوث اليمني ١٩٧٨ ص٦١٢.

١ ـــ الكوكب المضيء في ديجور الأغلاس المحكي لغوامض الأساس، لمؤلفه داود بن الهادي الصعدي المتوفى سنة ١٠٣٥ هـ.

٢ ـــ كشف الألباس عن قواعد الأساس، لمؤلفه أحمد بن محمد لقمان المتوفى سنة ١٠٣٩ هـ.

٣ ـــ حاشية على الأساس، لمؤلفها محمد بن عز الدين المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ.

إضافة إلى شرح لطف الله بن محمد الغياث الظفيري المتوفى سنة ١٠٣٥ هـ لخطبة الأساس.

أسباب تأليف الشرفي لشرح الأساس

تقدم في الصفحة الآنفة أن الأساس أشبه بكتاب مدرسي، وقد قُرِّرَ هذا الكتاب فيما بعد كما يقول الأستاذ اسماعيل الأكوع على طلبة الهجر[١] والذين يدرسون في حلقات المساجد ضمن مجموعة من الكتب الصغيرة التي تتناسب مع مداركهم الفكرية من تفسير وفقه ونحو وفرائض وعلوم العربية المبسطة، مع أن الأساس ليس بالكتاب المدرسي السهل الذي يمكن أن يستوعبه التلاميذ أو الدارسون في بداية مراحل الطلب فهو دقيق العبارة عميق الفكرة، ويكفي فحسب أن يكون جامع لجل أفكار المعتزلة الكلامية، والمعتزلة أصحاب تأويل عقلي وفلسفي، ولأن الأساس جامع لتراث المعتزلة والزيدية مع صغر حجمه فانه أشهر كتب القاسم، ومن ثم كما سلفت الاشارة كان اهتمام العلماء بشرحه، وقد بدأ القاسم نفسه بشرحه ـــ كما يذكر الشرفي في مقدمة شرحه ـــ وذلك نتيجة لمناشدة العلماء له، إلا أن القاسم لم يكمل ذلك الشرح، وذلك لاستغراقه في أمور

(١) الهجر جمع هجرة، وهي شبه مدرسة لتلقي العلوم الدينية والعربية، ويطلق على الطالب فيما لقب المهاجر ويمكن تشبيها بالرباط في البلاد الإسلامية الأخرى، انظر إسماعيل الأكوع، المدارس الإسلامية في اليمن، نشر جامعة صنعاء ١٩٨٠ ص١٠، وقائد أحمد الشرجبي، الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني رسالة ماجستير نوقشت بكلية الآداب جامعة عين شمس ١٩٨٣م ص١٧٦.

الإمامة وما تتطلبة الحياة السياسية . وقد أورد الشرفي بعض المقطفات من ذلك الشرح في ثنايا « الشفاء » . ويقول الشرفي في أسباب تأليفه لشفاء صدور الناس في مقدمته :

« سألني بعض من يعز علي مسألته وتلزم إجابته حسن ظن منه بحالي ولم يقف على جمود قريحتي تبلبل بالي أن أجمع عليه شرحاً يكشف عن بعض مستوره ويوضح مكنون نوره » .

شخصيـة الشارح
ومكانتـه العلميـة في عصـره

اسمه أحمد بن محمد بن صلاح بن محمد الحرازي الشرفي ، ينتهي نسبة إلى القاسم ابن ابراهيم الرسي جد الهادي إلى الحق مؤسس دولة الزيدية باليمن[(١)] .

ولد الشرفي سنة ٩٧٥ هـ بهجرة العويعة بالشاهل من الشرف الأسفل شمال غرب صنعاء ، وتوفي بقرية معمرة بجبل الأهنوم من نفس منطقة الشرف سنة ١٠٥٥ هـ تتلمذ الشرفي على مشائخ الشرف ومنهم شيخه القاسم بن محمد صاحب الأساس الذي أفرده بشرحه هذا موضوع التحقيق ، وقد كان الشرفي لصيقاً بالقاسم مدلهما بشخصيته يتضح لنا ذلك في شرحه للأساس وسؤاله له كلما دقت عليه مسألة عويصة ، وكذلك افراده سيرة خاصة له ولابنه محمد بن القاسم[(٢)] .

أما شخصية الشرفي العامة كما نستشفها من كتاب طبقات الزيدية الذي ترجم له ترجمة طويلة فشخصية يغلب عليها طابع الزهد في مباهج الحياة ومفاتنها وإن كان قد تولي

(١) ابن أبي الرجال ، مطلع البدور ومجمع البحور ٢/لوحة ٢٦٤ مخطوط بدار الكتب المصرية ، الزركلي : الاعلام ٢٢٦/١ ، أحمد حسين شرف الدين ، تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ص٢٤٢ المرجع السابق .

(٢) الشوكاني ؛ البدر الطالع ١١٩/١ المرجع السابق ، يحيى بن الحسين ، طبقات الزيدية ٢١٠/١ مخطوط المرجع السابق .

بعض المناصب الحكومية أثناء إمامة القاسم، ومما يدل على مذهبه في الزهد أنه كان يرفض كلما كان ذا صلة بالتزين والرفاه من ذلك أن أخاه الحسن بعث إليه ببعض الملابس والمفروشات الثمينة فرفضها واكتفى ببعض الازار فراشا له، وكان يقول: «إنما الدنيا بلغة إلى الآخرة»[1].

ويذكر عبد الاله بن الوزير في كتابه (طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى) رواية غريبة عن الشرفي وهي أنه من المطلعين على الأسرار ومخاطبة الجن حتى سمي بشريف الجن، وقد عرف الشرفي هذه المعرفة عن الأمام المنصور القاسم بن محمد[2]، وقد وهم ابن الوزير في تاريخ وفاته واعتبره متوفياً في سنة ١٠٦٩ هـ، والصحيح ما أشرنا إليه آنفاً، وقد تكون رواية ابن الوزير عن شرفي آخر بهذا الاسم، وعلى كل حال فان المصادر عن حياة الشرفي شحيحة فلذلك لم أقف على تفاصيل أخرى عنه واكتفيت بما وقفت عليه.

أما مكانته العلمية فقد جمع الشرفي ما بين علمي المنقول والمعقول إضافة إلى اهتمامه بالتاريخ يتضح ذلك من قائمة مؤلفاته وما أودعه في شرحه من معلومات، أما مؤلفاته فمتنوعة في علم الكلام والفقه والتاريخ:

أ ـ في علم الكلام

١ ـ شرح الأساس الكبير ـ وهو موضوع التحقيق ـ وقد أسماه، كما سلفت الاشارة: شفاء صدور الناس في شرح معاني الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين وعدله في المخلوقين وما يتصل بذلك من أصول الدين، ويقع في جزئين.

٢ ـ عدة الأكياس المنتزع من شفاء صدور الناس.

وكما هو واضح من الاسم مختصر للشفاء، وقد أشار الشرفي إلى سبب اختصاره في مقدمته وقال: «أما بعد فهذا الكتاب لطيف حجمه عظيم، إن شاء الله نفعه وقدره،

(١) المرجع السابق ١/ق ٢١٠، ومطلع البدور ٢/لوحة ٢٦٤.

(٢) انظر ص١٦٠ والكتاب بتحقيق محمد عبد الرحيم جازم نشر دار المسيرة ١٩٨٥ بيروت.

اختصرته من كتاب شفاء صدور الناس في شرح معاني الأساس تقريباً لتناوله للطالبين وتسهيلاً لحفظ مهماته للراغبين » .

ب ــ في الفقـة

١ ــ ضياء الأبصار شرح الأزهار في أربع مجلدات والأزهار للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى توفي سنة ٨٤٠ هـ وعليه شروح كثيرة .

ج ــ في التاريـخ

١ ــ اللآلئ المضيئة في أخبار الأئمة الزيدية أختصر فيه مآثر الأبرار للزحيف محمد بن علي من علماء القرن العاشر ، ومآثر الأبرار هذه هي شرح لقصيدة البسامة لابراهيم ابن الوزير (توفي سنة ٩١٤ هـ) .

٢ ــ كتاب في الانساب .

٣ ــ ذيل البسامة ، وهو عبارة عن قصيدة في تاريخ القاسم وابنه محمد المؤيد ، وابتداها بذكر دعوة القاسم بقوله :

ثم ابتـــدأ الدعـــــوة الغـــــراء من قمـــــر
امامنـــا القـــاسم المنصور في صفـــــر[١]

شيـوخ الشرفـي

لم أقف على أسماء شيوخه ولكنه لا شك قد تتلمذ على مشائخ الشرف وغيرها من المناطق المحيطة بها وأهم شيخ معروف في الكتب التي ترجمت للشرفي هو الإمام القاسم بن محمد فهو علامة جمع ما بين علمي المنقول والمعقول إضافة إلى زعامته السياسية في انتصابه إماماً للزيدية في وقت حرج واستطاع وبنوه من بعده أن يخرجوا الأتراك من اليمن وحول

---

(١) ذكر هذه القصيدة كاملة ابن أبي الرجال في كتابه مطلع البدور ومجمع البحور مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٤٣٢٢ تاريخ انظر ٢/ق ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

شخصية القاسم تدور كثير من علامات الاستفهام في كونه أولاً ينتمي إلى الجنس العربي ثم وهذا الأهم في كونه ينتسب إلى أهل البيت ، ويعتبر القاسم من ناحية أخرى إمام توارث أبناؤه وأحفاده إمامته من بعده ، وهذا من ناحية أخرى أيضاً يقدح في مصداقية هذه الإمامية المتوارثة إذ عند الزيدية أن الإمامة لا يوصى بها ولا تورث وإذا ما ورثت أو أوصى بها خرجت عن قاعدة أصولية هامة في فكرهم وهي خروج الإمام وتصديه لأئمة الجور ، وقد نقلت لنا كتب التاريخ اليمني بأن بعض أولئك الأئمة الذين توارثوا الإمامة من أبناء القاسم كانوا أكثر ظلماً وجوراً حتى كبتوا من يحلم بالخروج عليهم[١] .

أما الاستفهمات الآنفة التي أثيرت حول شخصية القاسم فإنها في غاية من الخطورة ذلك لأنها تبطل من الأساس إمامة كل من تصدى للإمامة من أسرة القاسم وتعتبرهم جماعة من الغاصبين الأدعياء لأنهم من خارج أهل البيت فما بالك إذا لم يكونوا أصلاً عرباً ؟ ذلك أن من شروط الإمامة لدى الزيدية الانتساب إلى أحد البطنين الحسن أو الحسين .

فمن الذي قيل حول القاسم انه إيراني دعى تقمص النسك والزهد واستطاع بدهائه أن يتسلل إلى صفوف الزيدية بادعائه أنه ينتسب إلى أهل البيت ثم قام بينهم مدرساً بأحد جوامع صنعاء[٢] .

على أن الذي لا شك فيه أن القاسم يتمتع بذكاء مفرط في تخطيطه للوصول إلى منصب الإمامة فقد فرق من يأنس إليهم من دعاه بأن يشيعوا عنه بعض الكرامات والمعجزات من ذلك ما أورده يحيى بن الحسين المؤرخ بأن أهل صنعاء كان يسمعون لمدة شهرين مؤذناً في منتصف الليل يعلن مجيء القاسم ، ويقول المؤرخ المذكور في ذلك : « وفي آخر هذه السنة ــ يعني سنة ١٠٠٥ هـ ــ ظهرت دلائل قيام الإمام القاسم بن محمد ، فمنها ما ظهر للناس في صنعاء من سماع المنادي في الليل بقوله « يا إمام قاسم » ، واستمر كذلك مدة شهرين وكانوا يقصدون موضع النداء فلا يجدون شيئاً أبداً »[٣] .

---

(١) انظر ما كتبه الحسن الجلال أحد المعاصرين للشرفي عن أولئك الأئمة في فقرة تالية ضمن هذه الدراسة .

(٢) انظر تفاصيل ذلك في كتاب ابن الأمير وعصره لقاسم غالب وآخرون ص٢٠ ، ٢١ .

(٣) غاية الأماني مرجع سابق ٢/ص٧٦٩ وانظر ابن الأمير وعصره ص٢٢ ، ٢٣ .

الـرد علـــى الأســاس

كسب الأساس شهرة بين الزيدية في القرن العاشر وما بعده، ولذلك فهو يعد أحد كتبهم الهامة في أصول الدين، وقد اجتازت هذه الشهرة حدود اليمن وبلغت العراق والشام، فلذلك رأينا من تصدى للرد عليه وهو بالشام (سورية) وهذا الشخص الذي رد على الأساس يدعى عبد الوهاب بن أبي عبد الله بن أبي الحسن بن أبي شهاب الكنجوي[1]، وذكره الشوكاني بالكردي[2]، وأسمى رده: «النبراس لكشف الالتباس الواقع في الأساس لعقائد قوم سموا أنفسهم بالأكياس». ويذكر الكنجوي في مقدمة رده أن ما جاء في كتاب الأساس للقاسم ليس من العقيدة الإسلامية وفي ذلك يقول: «أما بعد فهذا أيها الأكياس هو النبراس لكشف الالتباس الواقع في الأساس لعقائد قوم سموا أنفسهم بالأكياس، يزيح بإذن الله شبهات أوردوها في صورة الدليل، ويوضح بتوفيق الله غياهب مدلهمات توهموها سواء السبيل من نظر فيها بعين الانصاف واستضاء به بسلوك المنهج القويم وحصحص عنده ان هؤلاء متبرأ ما هم فيه وباطل ما كانوا يعلمون، وأن هذا هو الصراط المستقيم. فيا أيها المتعصبون لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين. ويا أيها المنصفون قد جاءكم الحق فهل تحبون الناصحين. هذا وأني ذاهب إلى ربي سيهدين. رب هب لي حكماً والحقني بالصالحين واجعل لي لسان صدق في الآخرين».

هذا وأن المؤلف لما كان قائلاً بأن النظر في معرفة الله واجب عقلاً، لأن معرفة الله وقبحها مطلقاً أشار إلى شيء من ذلك في خطبة كتابه رعاية لبراعة الاستهلال.

ثم يذكر المؤلف مقدمة صاحب الأساس ليرد عليها. ومن رده على مذهب أفعال العباد عند الزيدية والمعتزلة قوله: «فقوله ــ يعني صاحب الأساس ــ: لنا ثبوت الاختيار للفاعل ضرورة والإيجاب ينافيه، كلام باطل لا طائل تحته، لأن من أثبت فاعلاً مختاراً فلا شك أن ثبوت الاختيار له ضروري عنده، وأما من لم يثبت فاعلاً مختاراً، وإنما أثبت فاعلاً موجباً على ما زعمتم في نقلكم فثبوت الاختيار عنده غير صحيح فضلاً عن أن

---

(١) كتب الكنجوي رده على الأساس سنة ١٠٥٩ ويقع في مجلد واحد، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية مكروفلم رقم ٣٩٠٦٥.

(٢) انظر البدر الطالع، مرجع سابق ١٣٤.

يكون ضرورياً ، فالشأن في إثبات الفاعل المختار أولاً ثم ادعاء الضرورة في ثبوت الاختيار للفاعل على تسليم أن ثمة فاعلاً ، وهو عين المتنازع فيه ، لأن الخصم لا يسلم ويقول ليس ثم إلا الموجب على ما زعمت في نقلك عمن نقلت صحيحاً أو فاسداً ، فكيف تحتج عليه بعين المتنازع فيه الذي هو أول البحث ، وهل هو إلا مصادرة على المطلوب[1] المستلزمة للدور والمحال »[2] .

هذا نموذج من كلام الكنجوي في رده على صاحب الأساس وقد كتب رده هذا سنة ١٠٥٩ هـ أي بعد وفاة القاسم بثلاثين سنة . وقد تناول الكنجوي في رده ابطال قواعد المعتزلة بصفة عامة .

الـرد علـى النبـراس

رد على نبراس الكنجوي عالمان من علماء الزيدية الأول اسحاق بن محمد العبدي المتوفى سنة ١١١٥ هـ وأسمى رده (الاحتراس من نار النبراس) في أربع مجلدات ، والثاني لزيد بن محمد بن الحسن المتوفى سنة ١١٢٣ هـ وأسمى رده (القسطاس في الرد على صاحب النبراس) ، وقد وقفت على الاحتراس أما الثاني فلم أقف عليه وقد أشار إليه الأستاذ الحبشي في (مصادره) ولم يشر إلى مكان تواجده .

والعبدي زيدي معتزلي متعصب للاعتزال يفهم ذلك من رده ودفاعه عن زعماء المعتزلة كجار الله الزمخشري الذي انتقده الكنجوي ، يقول العبدي في مقدمة (احتراسه) ساخراً متهكماً من ركاكة عبارة الكنجوي في (النبراس) : «أما بعد فاني لما وقفت على النبراس الطاعن في قواعد الأساس مستهل شهر ربيع الأول المكمل لعشرة أعوام بعد مائة وألف ، وكنت بعد سماعي بوجوده أجيل في طلبه سوائم نظري وأحيل على تقربه خواتم فكري لا تصفح كنه مغزاه ... وهو يومئذ مخفي في أيدي جماعة يضنون به عن الابتذال ويظنون انه العلق[3] النفيس الذي حقه أن يصان ... ويحسبون أنهم في ذلك الكتاب

---

(١) المصادرة على المطلوب من مصطلحات علم الجدل ومؤداه أن يجعل المتحدث النتيجة جزءاً من القياس كقولنا : الانسان بشر وكل بشر ضحاك فتكون النتيجة : الانسان ضحاك . انظر التعريفات ص١٩٢ .

(٢) انظر النبراس ق ٨٨ مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٩٠٦٥ مكروفلم .

(٣) العلق : النفيس من كل شيء ، اللسان مادة : علق .

بمجرد التمني والخيال لكنهم لا يكادون يفقهون منه ومن غيره من كتب الفن إلا مجرد توصيف الحال وترصيف المقال حتى أفهمني بعض الواقفين عليه أنه مما لا تمد عنق الاعتراض إليه، فزادني شغفاً للتطلع إلى أماكنه، ولقد كدت أحكم بأنه مع العنقاء في السرادب أو بجبل رضوي(*) يرعى الأهوال في مزارع الأبدال والأقطاب، ثم أن يدي وقفت عليه فوجهت النظر إليه، فندمت على ما فرطت في جنب البحث عنه من فرط التطلب والسؤال، إذ رأيته في اختفائه شبيهاً بكسب الأشعري في خفائه، كما أنه يشابهه في الاضمحلال عند المناظرة والجدال»[1].

ثم يبدأ العبدي في مناقشة الكنجوي ونقض ما نقضه على الأساس. وإذا ما أردنا أن نلقي رؤية نقدية على كتابي النبراس والاحتراس أو الرد والرد على الرد فسوف نجد أن هذين الكتابين لا يخرجان عن إطار تراث الأشعرية والمعتزلة الكلامي وتبادل علماء هذا التراث التهم في التفسيق والتكفير، وعنوان كلا من الكتابين يحمل ذلك الحماس في انتقاص وتبخيس فكر كل من الآخر، وليس في الكتابين اثراء جديد بل هما عبارة عن نقولات من كتب الأشعرية والمعتزلة، والملاحظة التي يجب أن نشير إليها هي أن المعتزلة والأشعرية فيما بعد القرن الخامس الهجري بدأوا يتفتون حول بعض القواعد كالتقائهم في الصفات بأنها أحوال أو معاني والتقائهم حول مكانة العقل ومعرفته، والكتابان بصفة عامة محاولة نكوصية للقاء وتقريب المذاهب الإسلامية، وهما تكريساً لواقع الحال للتطيف الديني وتمثلان المشكل السياسي المتشرذم حول نفسه في الامارات والدويلات الإسلامية في تلك الفترة.

بعض علماء الكلام المعاصرين للمؤلف

فترة القرن الحادي عشر لم تكن فترة بروز لعلم الكلام في اليمن بل كانت فترة خصبة للعلوم الفقهية وشروح متونها وخاصة أصول الفقة أما علم الكلام فصدى التأليف فيه يسيراً وظل العلماء المتكلمون يحشون ويشرحون بعض متونة المعروفة كمتن الأساس وخلاصة الرصاص ومتن القلائد للإمام أحمد بن يحيى المرتضى إلا أنه ومع ذلك فقد برز

(*) جبل رضوي ببلاد فارس ويعتقد بعض الاثنا عشرية أن به مهديهم أو المهدي.

(١) انظر مقدمة الاحتراس من نار النبراس الجزء الأول مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء.

علماء أفذاذ في علم الكلام كمحمد بن عبد الله الغشم الذي عارض الشرفي وأخذ عليه في بعض مسائله وقد تمسح هذا العالم بمسوح التصوف ومن اولئك العلماء علامة اليمن الجليل ذي المواقف البارزة الحسن بن أحمد الجلال الذي تصدى بعلمه وشخصيته للإمام المتوكل اسماعيل بن القاسم توفى ١٠٨٧ هـ، إمام عصره وانتقده في مؤلف خاص، كذلك أيضاً من العلماء المعاصرين العالم المجتهد صالح بن مهدي المقبلي، وان كان المقبلي متأخراً عن الشرفي بفترة إلا أنه من أجل علماء القرن الحادي عشر الذين خاضوا غمار علم الكلام والأصول خاصة هذا الأخير وله مع علماء عصره مواقف أكثرها منافرة منهم له لإنصداعه بقول الحق، وقد وصل ذلك إلى أن طال شيوخه بذلك الانتقاد وله مؤلفه الشهير (العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ)، وهنالك علماء آخرون شرحواالأساس للقاسم بن محمد كالعلامة داود بن الهادي المتوفى سنة ١٠٣٥ هـ والعلامة أحمد ابن محمد لقمان المتوفى سنة ١٠٣٩ هـ ولكننا في هذه الفقرة سوف نفرد الكلام على الشخصيات الثلاث الأولى وذلك لمواقفها الخالدة في نقدها لرجال المذاهب وبعض الحكام.

محمد بن عبد الله الغشم

يقول يحيى بن الحسين المؤرخ في ترجمته: «الفقيه العالم الزاهد العابد أويس زمانه وكينعي[١] أهل أوانه الذي لم يسبق له غبار ولم يلحقه في مضمار محمد بن عبد الله بن علي الغشم»، ولا شك من أن هذه الأسماء أو النعوت التي وصفها به المؤرخ يحيى بن الحسين تدلنا على أن لهذا الفقيه طريقه في التصوف وقد أشار الشوكاني إلى شيء من ذلك في مطلع البدور[٢] والشيء الأهم لشخصيتنا هذه هو أنه عارض الشرفي وأخذ عليه مآخذ عندما زاره بشهاره وكان الإمام المنصور القاسم بن محمد يتقرب إلى هذا العالم[٣] وهو بعكس بقية العلماء الذين انخرطوا في سلك القاسم سواء مبايعين أو محاربين بأنفسهم وأموالهم ومن

---

(١) أحد علماء الزيدية الكبار المتصوفة واسمه ابراهيم بن أحمد الكنيعي له سيرة كتبها أحد مريديه وترجم له طويلاً صاحب الطبقات توفى سنة ٧٩٣ هـ بصعده. الطبقات مرجع سابق ١١٦/٢.

(٢) انظر ٢٠٠/٢ والكتاب من طبع دار المعرفة بيروت وهي صورة من الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ مطبعة السعادة القاهرة.

(٣) انظر طبقات الزيدية الورقات الأخيرة من الجزء الثاني، وهي في تراجم العلماء المعاصرون للإمام القاسم بن محمد.

مآخذه على الشرفي ما أورده دون تفصيل المؤرخ يحيى بن الحسين من أنه أي الغشم زار شهاره فوقف على قول الشرفي في الصفات فاستنكر ذلك فيه وخطأه، وسيتطرد المؤرخ المذكور بقوله «ورأيت بخط الغشم ما صورته صح عندي، وثبت لدي بلعب الشياطين بأهل النسب نحو أنا زيدي أو شافعي أو حنفي أو نحو ذلك أو جدى فلان أو أنا ابن فلان افتخاراً، فأقول والله المعين ما أرى تلك الأسماء ﴿ إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ﴾ ولقد كان يكفيكم أن تقولوا إلٓهنا واحد ونبينا واحد وديننا واحد تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تتفرقوا وأن تكونوا أخوة منتسبين إلى سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ».

ولم أقف على مؤلفات لهذا العالم الجليل ولكن صاحب الطبقات أشار إلى أنه عالم متكلم في عصره، وقد توفي هذا الفقيه سنة ١٠٤٣[1].

الحسن بن أحمد بن محمد الجلال

الحسن بن الجلال أحد علماء اليمن القلائل الذين استقلوا بمذاهب تختلف عن المذاهب المعروفة في اليمن، إذ هو يرى أن في اتباع مذاهب الرجال تقليد، وهو يرفض التقليد على أن المتفحص لمذهب الجلال سوف يجده في مذهبه الجديد يأخذ من كل المذاهب المعروفة الزيدية والمعتزلة والأشعرية وأهل الحديث، بطرف، وأن كان يميل مبلاً واضحاً إلى مدرسة السلف الصالح فهو مثلاً يرفض بشدة تأويل الآيات القرآنية والأحاديث وينطلق في رأيه هذا من قوله تعالى: ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾ (المائدة: ٣) فهذه الآية الكريمة كما يرى واضحة في ترك التأويلات واختلافات المذاهب، وكما يقول تعبيره: «إن أهل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة قنعوا بالإيمان الجملي ولم يروا احداث دين بالعقل من عند أنفسهم غير ما نطق به الكتاب والرسول حتى عمر رضى الله عنه لما خاضوا في تفسير معنى (الأبّ) في قوله تعالى: ﴿ وفاكهة وأبّا ﴾ (عبس: ٣١)، نكت بقضيبه الأرض غضباً، وقال هذا لعمر الله هو التكلف، وضرب صبيع بن عسل وطاف به على قتب لما سأل عن الذاريات».

(١) المرجع السابق ٢/ق ٢٠٣، ٢٠٤.

ومن تأثره أيضاً بأهل الحديث أيضاً اضرابه عن الجدل في الدين[1] وفي هذا الصدد يقول : «اعلم إن العلماء الربانيين ورثة كما صح ذلك واشتهر عقلاً وشرعاً فيجب على الوارث اتباع الموروث» ، وقد قال الله تعالى : ﴿ وإن جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون ﴾ ، (الحج : ٦٨) ، ﴿ فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ﴾ (آل عمران : ٢٠) ، ﴿ لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ﴾ (البقرة : ١٣٩) وهذا صريح في الاضراب عن الجدل وبيان للتي هي أحسن في قوله تعالى : ﴿ وجادلهم باللتي هي أحسن ﴾ (النحل : ١٢٥) ، ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا باللتي هي أحسن ﴾ (العنكبوت : ٤٦) ومن السنة ضمان النبي ، (صلى الله عليه وآله وسلم) ، عن ترك المراء ببيت في الجنة ، وحديث : «اقرؤا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم فإذا اختلفتم فقوموا عنه»[2] .

ويورد الجلال آراء بعض العلماء في رفض الجدال والمراء في الدين وعندما تساءل بقوله :

«فإذا قيل ادعت أئمة الكلام أن الجدل واجب لحماية الدين بقطع شبه الملحدين» ؟ .

أجاب : «قلنا أولاً وما الدليل الموجب لاختصاص المسلم بالفلج والغلبة في المناظرة ، فان ابن الزبعري قد تعرض لمناظرة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ، وقال حججت محمد ورب الكعبة حتى نزلت : ﴿ إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ﴾ (الأنبياء : ١٠١) ، وفعل ذلك النبي مع أبي سفيان يوم اسلامه ومع الوليد بن المغيرة ، وكذا ما جرى مع نصارى نجران من الاعراض عن مناظرتهم وطلب المباهلة ، فإذا كان الجدال واجب في الدين فلِمَ لم يتبادر صاحبه الذي هو أغير عليه إلى حمايته بالجدال ، ولم يقل أحد انه واجب عقلي أو شرعي» .

إضافة إلى ذلك فإن للحسن الجلال مسحة زهدية صوفية نكتشفها في عبارات

---

(١) يطابق رأي الجلال رأي ابن تيمية في ذم الجدال والمماحكات الكلامية انظر كاتبه موافقه صريح المعقول لصحيح المنقول هامش منهاج النبوية الجزء الأول طبع الحلبي دون تاريخ ص١٣٩ .

(٢) اخرج هذا الحديث الإمام أحمد في مسنده ومسلم في صحيحه الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير للسيوطي طبع الحلبي ١٣٥٠ .

كتابه (فيض الشعاع الكاشف للقناع) كقوله عن علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، الذي ورد ذكره في القرآن الكريم بأن ذلك هو اتباع الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، من التوقف على ورده وصدره، وهو صريح مدلول قوله تعالى: ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾ (آل عمران: ٣١).

وفي شرحه لبيته في صفات العلماء الربانيين:

ورأوا حقيقة أمرهم به ... فتجاهلوا ذلا لعزّ جنابه

يقول في ذلك: «هذا البيت إشارة إلى أن صفات العلماء الربانيين الاقتداء بقول الملائكة، (صلوات الله عليهم): ﴿ سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ (البقرة: ٣٢)، والحيرة إنما تنشأ من تعارض مقتضى أسماء الله الحسنى وأن مرجع الوجود كله إلى مقتضى الأسماء الفعلية وأن الحكمة فيها دائرة بين الاسم ونقيضه كاسم الباسط مع القابض واسم العفو مع المنتقم واسم الرحيم مع الجبار إلى غير ذلك، إذ لو تعطل مقتضى أحد الاسمين لتعطل النظام»[١].

أما أداء الجلال في علم الكلام فمع المعتزلة فهو يثبت بأن الانسان حر في اختيار أفعاله وان لولا ذلك لكان جبريا والله تعالى يتعالى أن يجبر المرء ثم يعاقبه، ولكنه مع قوله بالأفعال الاختيارية يتوسط في القول بالقبح والحسن العقليين فيأخذ برأي الماتريدية في قولهم بأن المرء يدرك بعض وجوه القبح والحسن بالعقل، أي أنه ليس إدراكاً كلياً، ومن نفى الجلال للحسن والقبح العقليين نفيه لإدراك العقل الجزاء والثواب والعقاب إذ هذه الأشياء لا تعرف إلا بطريق الشرع[٢].

وأخطر ما تعرض له الجلال قوله بالإمامة فهو وان كان يرى رأي الزيدية بأن الإمامة في البطنين الحسن والحسين[٣] ولكنه لا يرى دعوة الخروج التي اعتمد عليها أئمة الزيدية في ادعاء الإمامة بل يذهب إلى أن الإمامة لا تتم إلا بالعقد، ولعل هذا هو السبب

(١) الحسن الجلال، فيض الشعاع وكشف القناع ص٣٥، ٣٦ الطبعة الأولى المطبعة المنيرية ١٣٤٨هـ القاهرة.

(٢) الحسن الجلال، العصمة من الضلال في عقيدة الحسن الجلال ص٢٤، ٢٥ الطبعة الأولى المطبعة المنيرية ١٣٤٨هـ القاهرة.

(٣) انظر المرجع السابق ص٤٨.

الذي دعاه لا يعترف بطريق غير مباشر بإمامة المتوكل على الله اسماعيل بن القاسم الذي توجه إليه بمؤلف اسماه (برأة الذمة في نصيحة الأئمة)، فهو في هذه الرسالة أو الكتاب يرفض نظرية الجهاد المتوكلية ذلك أن جهاده لم يكن جهاداً لعدو يتربص بالدولة الإسلامية أو بل حتى بإمامته بل كان يدعو إلى جهاد بعض القبائل التي تخالفه في أصول الدين، وهو بذلك يخالف قاعدة الزيدية في عدم التكفير بالتأويل[1] وبناء على هذه القاعدة لا يرى الزيدية قتال خصومهم إذا كانوا موحدين. وقد شذ بعض الزيدية عن هذه القاعدة، والجلال نتيجة لنظرية المتوكل في الجهاد يرى عدم الاحتجاج بآراء وأفعال الأئمة المتأخرين وكما يقول: «لا يحتج بأفعال الأئمة المتأخرين ولا من قلدهم، إذ ليسوا حجة وإلا لكفانا الاحتجاج بالحاضرين، وقد صرح صارم الدين بن الوزير (توفي سنة ٩١٤ هـ) بأن سيرتهم ليست من السير النبوية، قال من أنكر ذلك فهو جاهل معاند»[2].

ذلكم طرف من شخصية وفكر الحسن بن الجلال، وكما هو واضح فهو شخصية جمع من أطراف المذاهب ما يتوائم مع تفكيره الاستقلالي، وقد جني عليه استقلاله الفكري فدخل في مناوآت مع علماء عصره يقول الشوكاني «كان له مع أبناء دهره قلاقل وزلازل كما جرت به عادة أهل القطر اليمني من وضع جانب أكابر علمائهم المؤثرين لنصوص الأدلة على أقوال الرجال»[3]. وقد توفي الجلال سنة ١٠٨٤ هـ.

صالح بن مهدي المقبلي

صالح بن مهدي المقبلي أحد أعلام اليمن المجتهدين الذين جمعوا بين علوم المنقول والمعقول، وإنما ذكرته هنا وان كان عاصر وقت الطلب طرفاً يسيراً من زمن الشرفي إلا أنه أحد العلماء الكبار الذين تميز بهم القرن الحادي عشر إذ توفي سنة ١١٠٨ هـ والمقبلي كما سلفت الإشارة عانا كثيراً من العلوم فهو متكلم فقيه وأصولي ومفسر قال زبارة في ترجمته

(١) انظر أحمد بن عبد الله بن الوزير تراجم علماء بني الوزير ق٦٨ مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء وانظر طبقات الزيدية مرجع سابق ١/ق ٤٤.

(٢) براءة الذمة في نصيحة الأئمة نقلاً عند عبد الله الحبشي، دراسات في التراث اليمني ص١٠٠ طبع دار العودة بيروت ١٩٧٧.

(٣) البدر الطالع ١/١٩٣ طبع مطبعة السعادة القاهرة ١٣٤٨ هـ.

«حقق المقبلي علوم الكتاب والسنة والأصولين والعربية والحديث والتفسير وبرع في جميع هذه الفنون ونبذ التقليد وتبع الأدلة»[1] ، وما قاله الشوكاني في الحسن الجلال من منافرة علماء عصره حدث ذلك مع المقبلي ، إلا أن المقبلي لم يكن كالجلال الذي أيضاً دخل معه في جدال وعراك[2] ، بل ترك اليمن وهاجر إلى مكة المكرمة ومكث بها مدة طويلة ألف فيها جميع كتبه وكانت له حظوة لدى علمائها وحكامها ، ولكنه أخذ على ما يجري فيها من مفاسد الصوفية ونقم عليهم ووضع جزءاً كبيراً من مؤلفه (العلم الشامخ) في انتقادهم وانتقاد طريقتهم في التصوف[3] ، ويبدو أنه لكتاباته تلك حول المتصوفة نقم عليه ووشى به إلى الحاكم التركي في مكة .

قبل أن يغادر اليمن دخل المقبلي في عراك مع الزيدية الجارودية فقد شنعوا به وهجوه أقذع هجاء لآرائه التي تخالفهم حتى قال بعضهم فيه عندما وقف على بيت في الجمع بين الصحابة وأهل البيت وهو قوله :

قبح الاله مفرقا ... بين القرابة والصحابة

فقال :

اطرق كرا يا مقبلي ... فلأنت احقر من ذبابه

وقال آخر :

المقبلي ناصبي ... أعمى الشقاء بصره[4]

وبالرغم أن المقبلي لم يضمر كراهية للزيدية إذا انبثق من خلالهم وتتلمذ على علمائهم ووصف مجتهديهم وأئمتهم بالعلم والتعمق وهو مع ذلك لم ينفصل عن القاعدة العامة للزيدية في الأصول فيما عدا مسألة الإمامة التي جاء فيه رأيه عاماً غير محدد

(١) نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف ٧٨١/٢ طبع مركز الدراسات اليمنية صنعاء دون تاريخ .

(٢) انظر المرجع السابق ٧٨/٢ .

(٣) انظر العلم الشامخ مرجع سابق ص٤٧٢ ــ ٤٧٤ .

(٤) انظر الشوكاني ، البدر الطالع مرجع سابق ٢٩١/١ وزياره نشر العرف مرجع سابق ٧٨٥/٢ .

الملاحم[1]، فانه تصدى وكما يقول للصغائر التي أتى بها أئمة الزيدية في الفروع، بل وأكثر من ذلك فانه شن عليهم هجوماً لاذعاً في اتخاذ مسائل أصول الدين سلماً للوصول للمآراب الدنيوية، وهو في هذا يتفق مع الجلال الآنف في سيرة أئمة الزيدية المتأخرين التي لم تكن كمتقدميهم ونجده يقول في مسألة دعوى الاجتهاد لدى الزيدية «وإنما بقي في مذاهب أهل البيت من يدعي الاجتهاد لأنه سوغه له أمر دنيوي وهو أنهم شرطوا ذلك في الإمامة فصار يترشح لها جماعة من مناصبهم ــ يعني اشرافهم ــ وهذا ارجح من تلك التقية. (يرى المقبلي كما سيأتي ان بعض العلماء سد باب الاجتهاد تقيه، وان كان يراه في داخل نفسه) وأيضاً سوغه لهم عامتهم لجواز أن تتم له أمنيته فيفوزوا بذلك عنده»[2].

والمقبلي لا يقتصر في استعمال مشرط نقده على الزيدية بل يصيب به كل الاتجاهات الدينية أو المذاهب فقد نقد المتصوفة نقداً لاذعاً ووصف طريقتهم في التصوف بانها ابتغاء فحسب وجه الدنيا وماديآتها والتصوف الحق منهم[3] بريء، كذلك أصاب مشرطه الأشعرية والمعتزلة وخاصة هؤلاء الأخيرين الذين يعتقد في أصولهم الخمسة[4]، كما أنه عاب على بقية المذاهب الإسلامية اغلاق باب الاجتهاد وأطنب كثيراً في وصف الأسباب التي أدت بهم إلى اغلاقه وقال في ذلك: «أنه لما أراد إبليس تقرير هذه المذاهب ــ يعني رفض الاجتهاد من قبل هذه المذاهب ــ لما يترتب عليها من المفاسد صاح فيهم واستفز منهم من استطاع بصوته وأجلب عليهم بخيله ورجله وقال لملوكهم ما زال الناس يشوشون عليكم ملككم بهذه الفرق التي يقوم لها الدعاة إلى الأمر وترميكم بالجور وتوقع في قلوب العامة ما يؤول إلى ضعف أحوالكم فقرروا المذاهب الأربعة لأن هذه الأربعة يقرون أمر الجائر والصبر على جوره لأنه أصلح من شق عصا المسلمين، وغيرهم لا يرى ذلك، ومعوانكم على ذلك علماؤهم فمهدوا لهم وأحكموهم في بعض أحوالكم... وسأصيح فيهم أيضاً وأقول لهم: أنتم أهل السنة وما بعد السنة إلا البدعة واعدد لهم مثالب

(١) انظر العلم الشامخ ٣٤٤ ــ ٣٤٩.

(٢) الأرواح النوافخ بذيل العلم الشامخ ص٧٦١.

(٣) انظر العلم الشامخ ص٣٨٣.

(٤) انظر المرجع السابق ص٧٣، ٧٤، ٧٥.

مخالفيهم... فحين استقر لي ذلك أنه لا يتم إلا بسد باب الكتاب والسنة فالقيت إليهم تعظيم الأئمة والغلو فيهم وأن من تمام الدين ألا يدعى أحد مقامهم، ثم انتشر ذلك وقبل أي قبول بواسطة المنافسة والحسد حتى غلب الجهال العلماء، وسموا المدعي لذلك ــ أي للاجتهاد ــ متزندقاً، وجعلوا أحسن أسمائه مدعياً وأوسطها متخبطاً... وكان الأقرب إلى غرض الملوك رأي العامة ثم انحاز إليهم العلماء ضعفاً وطلباً للعاجل واستقر الأمر على ذلك في جميع المذاهب الأربعة»[١].

وينتهي في نهاية مطافه بين المذاهب الإسلامية كما يقول إلى ترك التمذهب كله، والانفراد بنفسه من خلال قراءاته المتعددة فيشق لنفسه طريقاً وعراً بين كل أولئك الذين خالفهم، وتعبر الأبيات الآتية عن ما آل إليه في التمذهب وهي قوله:

برئت من التمذهب طول عمري
وآثرت الكتاب على الصحاب
ولي في سنة المختار صلى
عليه الله ما يشفي التهابي
ومالي والتمذهب وهو شيء
يروح لدى المماري والمحابي[٢]

رؤية عامة على الحياة السياسية والاجتماعية في عصر القاسم وتلميذه

كانت الحياة السياسية في عصر القاسم بن محمد وتلميذه الشرفي، وقبل تصدي الأول لأمر الإمامة، تمور بالاضرابات والصراعات بين اشراف صعدة وجند الإمام الحسن بن

(١) الأرواح النوافخ، ذيل العلم الشامخ ص٧٦٠، ٧٦١.
(٢) العلم الشامخ ص٣٤٩.

دواد وكذا أيضاً أبناء المطهر بن شرف الدين في منطقة الشرف، وكان العداء بين هذه الأطراف مستحكماً فكل يرفض سلطة الآخر، فالإمام الحسن كان يطمع في أن تكون له السلطة المركزية على المنطقة العليا من اليمن، واشراف صعده يرفضون وجود الإمام الحسن وسطلته فلذلك عملوا على طرده من صعده عندما أحسوا بنواياه في الإمامة[1]، أما أبناء المطهر فقد حاربوه عندما أعلن إمامته، كل ذلك وعيون الأتراك بصنعاء ترقب ما يحدث بين هذه الأطراف، وحينما سعى الإمام الحسن بن داود إلى الصلح مع هذه الأطراف على أساس أن يكون الاستقلال الذاتي لهم شريطة الانضواء تحت لواء إمامته وافق أبناء المطهر وأشراف صعده وتنفس الجميع الصعداء بانتهاء الحرب بينهم إلا أن الأتراك أخافهم ما أنتهوا إليه من صلح بينهم، وأحسو أن صلح هذه الأطراف يعني محاربتهم في صنعاء وأرجاء اليمن، خاصة وأن الإمام الحسن بن داود بدأ بإصلاحات إدارية في صفوف نظامه وأول ما فعله ــ حتى يهدأ بال الناس ويتناسوا أمر الحرب ــ افتتاحه لبعض دور العلم وكذا التودد إلى قلوب الناس وتحسين أحوال جنوده[2] ومن ثم لم يطمئن الأتراك إلى الإمام الحسن وحلفائه، إذ قد تؤدي هذه المصالحة في نهاية المطاف إلى التئام الشمل العام واعلان الوحدة بين رموز القبائل اليمنية الزيدية وهو الأمر الذي اقتفى اثره الإمام القاسم بن محمد صاحب الأساس وسعى إلى تحقيقه إزاء الوجود التركي في اليمن فيما بعد، ومن ثم فتح الأتراك فوهة مدافعهم وبنادقهم على الجميع واشعلوها حرباً شعواء بكل تلك الجهات[3].

وقد حاول الأتراك في فترة صراعهم مع الإمام الحسن وأبناء المطهر زرع شيء من الود في قلوب اليمنيين ومسح ما علق في نفوسهم من أعمال ولاتهم وجندهم، فبدأ مراد باشا بالغاء الضرائب واخراج الجنود الأتراك من البيوت التي اغتصبوها بصنعاء، وتوسع في بناء دور العبادة وعمل تكيات للصوفية، واعتمد ميزانية «وقوفات» لذلك، وحاول أيضاً

(١) يحيى بن الحسين، غاية الأماني مرجع سابق ٧٥٠/٢.

(٢) المرجع السابق ٧١٧/٢.

(٣) يحيى بن الحسين، غاية الأماني مرجع سابق ٧٥٨/٢ وحسين بن أحمد العرشي، بلوغ المرام في شرح مسك الختام فيمن تولى ملك اليمن من ملك وإمام، تحقيق الأب انستايس الكبرملي ص٦٢ نشر مكتبة اليمن الكبرى دون تاريخ.

هذا الباشا كسب قلوب الأشراف[1] الذين يعرقلون خطة الباب العالي في اليمن[2] بأن أشاع عنه: بأنه يستحي من رسول لله (صلى الله عليه وآله وسلم)، بأن يحارب ذريته[3]، ولكن هذه الاصلاحات لم تدم طويلاً فقد استبدل مراد باشا بالوزير حسن باشا سنة ٩٨٨ هـ، ولم تكد تطأ قدماه اليمن حتى بادر بإرسال حملاته العسكرية إلى صعدة والجوف والشرف، وانتهت هذه الحملات بأسر الإمام الحسن وأبناء المطهر لطف وحفظ الله وغوث الدين واعوانهم فاعتقلوا وأرسلوا إلى اسطنبول سنة ٩٩٤ هـ[4].

الـدور التركـي باليمـن

الاشارة السابقة في ذكر الأتراك في اليمن ومحاربتهم لبعض أئمة اليمن تقتضي أن نلقي بعض الضوء على دور الأتراك أو الدولة العثمانية في الأقطار الإسلامية، فلقد قيل الكثير عن هذا الدور، وشبهه بعض الكتاب بأنه لا يختلف عن الاستعمار التعسفي الذي مارسه الغرب على البلدان الإسلامية بصفة عامة، فهل كان دور الأتراك في الأقطار الإسلامية شبيهاً بنظيره الغربي، أو ان هنالك فرق في الأهداف والغايات؟

لقد أطلق بعض الكتاب على الدولة العثمانية التي رفعت الشعار الإسلامي بعد ذوبان وتلاشي الخلافة العباسية وتسليم هذه الأخيرة لواء الخلافة للعثمانين، اسم الامبراطورية، وحذفوا الشعار الإسلامي الذي رفعته، باعتبار ان دورها لا يختلف عن دور انكلترا وفرنسا وإسبانيا في بلدان العالم المسمى حالياً بالثالث في الاستيثار بمواد التصنيع ونشر ثقافة الصليب إن لم يكن تأصيل اعتقاده في قلوب مجتمعات تلك البلدان، وعندما أطلق أولئك الكتاب اسم الامبراطورية العثمانية كانوا بحق يعون التسمية، وهذا يعني انطباق مبدأ الغزو والفتح والاستيثار بتلك الموارد وخيرات تلك الشعوب المغزوه، لقد قال الاستاذ محمد عبد الله عنان في كتابه (مصر الإسلامية) أن الفتح العثماني لمصر كان نتيجة لأعمال السفك والتخريب التي بدأها هولاكو وبرابرة التتار لسحق الدولة العباسية والمدنية

(١) غاية الأماني ٧٥٦/٢.

(٢) د. فاروق اباظة، الحكم العثماني في اليمن ص١٧ نشر دار العودة بيروت ١٩٧٩.

(٣) غاية الأماني مرجع سابق ٧٥٦/٢.

(٤) يحيى بن الحسين، غاية الأماني مرجع سابق ٧٦٥/٢ والعرشي، بلوغ المرام، مرجع سابق ص٦٢.

الإسلامية[1] . وقال أيضاً أن سليم الأول مكث في مصر بضع أشهر سلب فيها معظم المقتنيات الثمينة ورحّل عدداً كبيراً من الفنيين والمهرة إلى تركيا[2] ، ولا أريد هنا مناقشة[3] مثل هذه الأمور الصغيرة فانها امام العمل الكبير الذي قام به سليم الأول إزاء أساطيل الغرب في البحرين الأحمر والأبيض الذي كان يسيل لعابها لالتهام الإمارات الإسلامية المتفرقة التي تكاد تكون لا شيء هذا إذا ما سلمنا بذلك مع أن الذين يكتبون مثل تلك الصغائر إنما يريدون النيل في الأصل من هذه الخلافة الجديدة التي وقفت سامقة أمام أطماع الغرب ، وقد قال الجبرتي المؤرخ لهذه الفترة ان هنالك فئات في مصر تعمل على الاطاحة بنفوذ آل عثمان[4] ، أي ان هنالك طابوراً خامساً يعمل على تحطيم الحلم في تحقيق الوحدة الإسلامية التي رفع شعارها سليم الأول ، وأنا هنا لا أريد أن أدافع عن الدور العثماني في البلاد الإسلامية فلقد شاب هذا الدور كثير من الأخطاء ، ولكن هذه الأخطاء على الاطلاق لا يمكن أن تلغي الدور الإيجابي لتركيا الإسلامية وليس للامبراطورية العثمانية إزاء التعصب القومي والديني للغرب بل وأكثر من ذلك أن بعض ملوك الغرب أقسم ليحطمن الكعبة ونبش قبر الرسول ، (صلى الله عليه وسلم)[5] .

إن الذي لا يمكن أن ننكره للخلافة العثمانية هو رفعها للشعار الإسلامي ودعوتها للوحدة الإسلامية[6] وبدء تنفيذ ذلك الشعار بإذابة تلك الإمارات والدويلات الإسلامية التي لم تستطع استيعاب نبل وهدف ذلك الشعار وعماها عن ذلك اقليميتها الضيقة وتشرذمها الطائفي إضافة إلى ذلك الطمع الاقطاعي لدى حكامها الذي استشرى في نفوسهم وجعلهم في عزلة عما يدور حولهم ويحاك ضدهم .

---

(١) انظر ص١٦١ من كتابه المذكور طبع مطبعة دار الكتب ١٩٣١ القاهرة .
(٢) المصدر السابق ١٦٢ .
(٣) ناقش ذلك الشيخ مصطفى صبري في كتابه العقل والعالم ص٨٤ .
(٤) يذكر الجبرتي قصة بعض أولئك الذين يعملون في الخفاء ومنهم في مصر شخص يدعى شمسي باشا العجمي الذي بدأ في سن الرشوات وحاول أن يقنع سليم الثاني في قبول ذلك لتدر دخلاً على الدولة فزجره سليم الثاني . انظر عجايب الأخبار ٣١/١ .
(٥) انظر د . فاروق أباظة ، الحكم العثماني في اليمن ص١٩ مرجع سابق .
(٦) انظر دائرة المعارف الإسلامية ١٢٩/١ .

أما ذلك الخطأ الذي شاب الدور التركي في البلاد الإسلامية فهو الاختيار غير الموفق لقواد حملاتهم العسكرية وولاتهم فكانوا بعيداً تماماً عن مفهوم الشعار الإسلامي مما جعل شعوب هذه الأقطار تندب آمالها في دور تركيا الجديد وهو إعادة تنظيم الصف الإسلامي إزاء الصليبية الجديدة، وظهر أولئك القواد والولاة كقراصنة لا هم لهم سوى السلب والنهب والقتل، وسوف اضرب لذلك مثالاً حتى نقف على حقيقة بعض أولئك القواد العسكريين:

كان سليمان الخادم قائد إحدى الحملات التركية قد وصل إلى ميناء عدن سنة ٩٤٥ هـ ــ ١٥٣٩ م وتهيأت مدينة عدن لاستقبال هذه الحملة وقام أمير عدن عامر بن داود بنفسه لاستقبال الخادم على سفينته فماذا كان رد فعل سليمان إزاء بشاشة عامر بن داود اعتقله وشنقه على ظهر سفينته وأعطى الأمر لجنوده بالانطلاق إلى المدينة وهنالك في شوارعها انتشر الجنود ينهبون ويسلبون الحوانيت والبيوت[١].

ترى كيف سيكون رد الفعل من مواطني هذه المدينة؟
وعن معاملة الجنود الأتراك للمواطنين المصريين.

يسهب الجبرتي كثيراً في تفصيل دقائق حياتهم ومايفعله بهم جنود الأتراك مع تنزيهه أن يكون ذلك الفعل صادراً من حكام «آل عثمان» الذين وصفهم بأنهم «خير من تقلد أمور الأمة بعد الخلفاء المهديين وأشد من ذب عن الدين وأعظم من جاهد المشركين»[٢]، فيقول: «وقد كثر تصدي العسكر بالأذية على العامة أرباب الحرف فيأتي الشخص منهم ويجلس على بعض الحوانيت ثم يقوم فيدعي ضياع كيسه أو سقوط شيء منه، وأن أمكنه اختلاس شيء فعل، أو يبدلون الدنانير الزيوف الناقصة النقص الفاحش بالدراهم الفضة، أو يلاقسون[٣] النساء في مجامع الأسواق من غير احتشام ولا حياء، وإذا صرفوا دراهم أو أبدلوها اختلسوا منها، وانتشروا في القرى والبلدان ففعلوا كل قبيح

---

(١) انظر د. سيد مصطفى الفتح العثماني الأول لليمن ص١٦٥.

(٢) عجائب الآثار ٣٢/١ الطبعة الأولى وهي طبعة قديمة.

(٣) الملاقسة: التشاتم، اللسان مادة: لقس.

فتذهب الجماعة منهم إلى القرية وبيدهم ورقة باللغة التركية ويوهمونهم أنهم حضروا إليهم بأوامر أما برفع الظلم أو ما يبتدعونه من الكلام المزور ويطلبون حق طريقهم مبلغاً عظيماً، ويقبضون على مشايخ القرية ويلزمونهم بالكلف الفاحشة ... »[1].

الفقرة السابقة كانت رؤية مختصرة للملامح العامة لزمن القاسم بن محمد وتلميذه الشرفي وقد حاولت القاء بعض الضوء على الدور التركي في الأقطار الإسلامية وأنه دور في اعتقادي يخالف سمات الدور الغربي في تلك البلدان وان حاول البعض بل وسعى إلى أن يعم الدور التركي بالاستعمار والبحث والتنقيب عن مصادر دخل للخزينة التركية وتلكم المحاولة وذلك السعي فيه تجن على الحقيقة، ذلكم أن المرحلة التركية كانت من أهم العوائق والعثرات التي وقفت دون المد القومي والديني للغرب، ولولا هذا التعويق حتى في أضعف أحواله[2] لكان، وعلى وجه أخص، الوطن العربي الآن عبارة عن دول إسرائيلية وفينيقية ومسيحية «وكانتونات» طائفية وقبلية، هذا إن سمح الغرب بقيام هذه الدويلات، وليس من المستبعد أن يحيق بسكان الوطن العربي ما حاق بسكان أمريكا الشمالية ونيوزلندا وأستراليا وجنوب أفريقية وفلسطين. هذه النظرة ليست نظرة تشاؤمية وإنما نتاج أفعال الغرب التي نراها الآن عيانا في مسخ الشعوب سواء في أفريقية أو آسيا والدخول إلى هذه الشعوب من نوافذ «الحضرنة» والتنمية والتقدم العلمي، وهو دخول مشبوه لا يراد به تأصيل هذه المفاهيم وقيام حياة نموذجية لهذه الشعوب، وإنما يراد به حياة قشورية تبعية أبدية، وحينما قاومت المنطقة العربية الدور التركي كانت غافلة عن يقظة الغرب القومية، إضافة إلى ذلك تلك المداخلات التي شابت هذا الدور التركي التي جعلتها تنظر إليه بأنه وجود استبدادي ظالم. وهذا بالضبط ما قامت عليه ثورة القاسم بن محمد صاحب الأساس ضد الأتراك في اليمن، فلقد رأي القاسم ما فعله ولاة الأتراك حينما زجوا ببعض زعمائه في سجون المنفى، وكان على الأتراك أن يراعوا القاعدة العريضة لجماهير الزيدية وأصول فكرها في الحكم ذي المنشأ الديني، ولن نتطرق هنا إلى ما قيل حول شخصية

---

(١) المصدر السابق ٤/١٩٩ طبعة بولاق.

(٢) انظر د. مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ص٤٤٩ ــ ٤٥٠.

القاسم من كونه إيرانياً دعياً استطاع ببراعته أن ينفذ إلى صفوف الزيدية[1] ولكن لا بد من أن نشير بأن القاسم وضع بصماته في قلوب الزيدية ومن ثم التفت حوله قبائلها، بل وأكثر من ذلك استطاع القاسم أن يستميل القبائل السنية ويجعلها حليفة له ضد الأتراك، لأن هذه القبائل أيضاً عانت من أعمال جند الأتراك في يافع والبضاء ورداع[2]، وقد عمل القاسم بن محمد على جمع كل تلك القبائل ومن بعده أبناؤه ليواجهوا الوجود التركي، وقد أفلحت جهودهم تلك وحفر الجميع أرض اليمن لتكون مقبرة لجنود الأتراك، وهذه حقيقة تاريخية تنقلها لنا كتب التاريخ حتى قيل بأن «اليمن مقبرة الأناضول»[3] وضاع بسبب كل ذلك الحلم في تحقيق الوحدة الإسلامية، ضاع لأن الجميع لم يرتفعوا إلى مستواه وكانوا مشغولين بأمجادهم الشخصية في إطار إقليميتهم الضيقة.

منهج المؤلف في الشرح

لا يختلف الشرفي في شرحه للأساس عن غيره من العلماء القدماء من حيث شرح اللفظ ومعانيه اللغوية والاصطلاحية ثم يذكر ما ورد في معنى اللفظ من اي القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ليبين من الاتيان بذلك مقاصد صاحب المتن الإمام القاسم بن محمد، وقد اختط الشرفي في مؤلفه منهجاً سار عليه قبله علماء الزيدية الكلاميين فهو بعد أن يشرح فكرة صاحب المتن يثنيها بالأفكار الموافقة والمخالفة، وقد استطاع الشرفي أن يكون شخصية محايدة في ايراده لمذاهب الخصوم معتزلة كانوا أو أشعرية أو حنابلة فهو يورد مذهب الخصم دون أن يتدخل بقصد التمويه والتعمية بل يورده كما ذكره صاحبه مشيراً إلى مصدر اسقائه في بعض الأحيان، ثم يبدأ الشرفي بعد أن يورد المذهب المخالف في نقضه وإبطاله، ويستدل على إبطاله بالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة وإن كان

---

(١) انظر ما تقدم في ص ١٦.

(٢) انظر يحيى بن الحسين، غاية الأماني ٢/٧٦٥.

(٣) انظر د. سيد مصطفى، الفتح العثماني الأول اليمن ١٦٠.

بعض هذه الأحاديث لا يوافق الخصم على صحتها، ومصادره في الأحاديث بصفة عامة كتب الزيدية كمسند الإمام زيد وأمالي المرشد بالله وكتاب شمس الأخبار لابن الوليد الأنف القرشي وما جاء في أحكام الهادي إلى الحق، وعادة ما يشير المؤلف إلى ذكر كتب الصحاح المعروفة ان ورد فيها الحديث المستشهد به.

ويعضد الشرفي بعد استشهاده بالكتاب والسنة بآراء أئمة أهل البيت، ابتداء من الإمام علي، كرم الله وجهه، ثم ولديه الحسن والحسين فزين العابدين علي بن الحسين فالباقر والصادق فالقاسم والهادي، وينتهي بالقاسم بن محمد ان كانت له أقوال في غير «أساسه»، وهنالك ملاحظة، وهي ندرة ما يستشهد به من كلام الإمام زيد بن علي، عكس ايراده لكثير من أقوال الباقر والصادق، مع ان هذين الإمامين، بناء على قواعد الزيدية في الإمامة، لا يعترف بإمامتهما لكونهما لم يخرجا، أي لم يجردا السيف لمحاربة أئمة الظلم والجور، ولعل ما ذكره المؤرخ يحيى بن الحسين في طبقاته عن «تمرحل» المذهب الزيدي إلى مرحلتين الأولى تبدأ بالإمام زيد بن علي إلى نهاية القرن الثالث والثانية تبدأ بقيام الإمام الهادي إلى الحق سنة ٢٨٠ هـ في اليمن. وقد سمى المرحلة الأولى بمذهب السلف والثانية بمذهب الخلف[١] ويطلق على هذا الأخير المذهب الهدوي، وهنالك أيضاً مذهبان للزيدية في طبرستان وجيلان والديلم وهما القاسمية اتباع القاسم الرسي جد الهادي، والناصرية اتباع الناصر الأطروش وبين هذه المذاهب خلاف في الفروع وخاصة بين هذين الأخريين، وقد وصل هذا الخلاف إلى تكفير بعضهما البعض[٢].

ويمكن أن نستخلص مما أورده صاحب المتن وشارحه وتقسيم يحيى بن الحسين الآنف، أن ثمة اتجاه شيعياً اثنا عشرياً، يحاولان تأصيله في فكر الزيدية وهو اتجاه قد سبقهم إليه العلامة حميدان بن يحيى، ولعل أصدق دليل على ذلك الاتجاه تفرقة صاحب المتن والشارح بين أهل البيت وصفوة الشيعة في العبارة وان كانوا متفقين في الفكرة، ويعنون بصفوه الشيعة الزيدية.

---

(١) انظر ١/ق ١٩.

(٢) انظر حميدان بن يحيى، التصريح بالمذهب الصحيح ق.

نماذج من منهج المؤلف في الشرح

١ ـ في الصفات

يبدأ الشارح في الصفات بالصفات الاثباتية وأولها كونه تعالى موجوداً فيورد نص صاحب المتن وهو قوله: «ولا بد أن يكون للمحدث للعالم موجود إذا لا تأثير للعدم»، ويشرحه بأقوال للفقية عبد الله بن زيد العنسي في اثبات الوجود ومعناه في حق الله تعالى، ويذكر العنسي مذاهب المعتزلة، وهذا نص قوله: «اعلم: أنا إذا دللنا على اثبات صانع مختار كفانا ذلك الدليل في أن الله تعالى، موجود قديم قادر عليم حي بحيث لا دليل لنا على هذه الأوصاف التي هي أوصاف الكمال سوى حدوث العالم وحاجته إلى محدث فاعل مختار، لأنه لا يصح أن يكون فاعلاً مختاراً إلا وهو قادر على ما خلق وعالم بذلك». ثم يشير العنسي إلى مذهب المعتزلة في إثبات الوجود فيقول: « وإنما أردنا التقريب بأن نجري تأنيساً على عادة أصحاب أبي هاشم في انهم يذكرون هذه الأوصاف فصولاً[١] بعد إثبات الصانع ويعتقدون إن إثبات الصانع دلالة مجملة لم يتعين بها اختصاصه تعالى بكونه قادراً عالماً حياً موجوداً لاعتقادهم انها صفات مقتضاه عن الصفة الذاتية التي لا يمكن العلم بها إلا بنظر جديد... ونحن لا نعتقد الصفة الذاتية ولا المقتضاه ولا أن بعض الصفات تؤثر في بعض على جهة الاقتضاء، ولا أن ذلك من مذاهب الأنبياء ولا من دين محمد المصطفى ولا على المرتضي ولا المتقدمين من أهل البيت النجباء... ومن سمع مقالتهم هذه وهي تجويز حصول العالم وحدوثه ممن ليس بموجود قادر حتى عالم سخر بها غاية السخر، بل ذكر الشيخ أبو الحسين البصري والشيخ محمود بن الملاحمي من المعتزلة أن الانسان يعلم أن للعالم صانعاً مختاراً عدلاً حكيماً باعثاً للرسل قبل أن يعلم أنه موجود قادر عالم حي، فهذه ضحكة لا ينبغي إلا على وجه التحذير».

وفي كونه تعالى قديماً يعرض المؤلف لمعنى القدم في حق الله وفي الأشياء ففي حق

(١) يعني أن المعتزلة يجعلون لكل صفة فصلاً مستقلاً، انظر على سبيل المثال شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار.

الله تعالى: «مالا أول لوجوده» وفي الأشياء: «المتقادم وجوده، ومنه قوله تعالى: ﴿حتى عاد كالعرجون القديم﴾، ومنه رسم قديم وبناء قديم». ويعرض المؤلف بعد ذلك للمذاهب المعارضة كمذهب الباطنية والمنجمة في قدم الله.

وفي كونه تعالى قادراً يورد التفرقة بين القدرة المطلقة والقدرة المجعولة فالأولى لله والثانية من الله تعالى، ثم يذكر مذاهب المتكلمين في القدرة فيقول: «اعلم: ان المتكلمين بالإضافة إلى قدرة الله تعالى، بمقدور العبد على أربعة أقسام» ثم يذكر هذه الأقسام الأربعة، وهو ينقلها عن كتاب الشامل للإمام يحيى بن حمزة.

٢ ــ في أفعال العباد

يورد المؤلف رأي الزيدية والمعتزلة والإمامية فهذه الفرق الثلاث تقول بنسبة الأفعال إلى الخلق وبعد أن يحرر الدلالة على هذا المذهب في الأفعال الاختيارية يذكر الرأي أو المذهب المخالف لهذه الفرق الثلاث، والمخالفون هم المجبرة كما يسميهم وهم فرق كثيرة: الصوفية والجهمية والنجارية والكلابية والأشعرية والضرارية ويفصل أقوالهم فالجهمية والصوفية: أن لا فعل للعبد البتة فهو كالشجرة التي تتحرك بتحريك الله، ونسبة الفعل إليه كنسبة الطول والقصر والسواد والبياض، فحيث أنه لا دخل له في ذلك فكذلك في أفعاله.

أما النجارية والكلابية فالفعل عندهم يخلقه الله فيه وللعبد منه كسب.

ويقول المؤلف في مذاهب المجبرة والجبر: «وقالت المجبرة جميعاً: لا فعل له، أي للعبد، ومن هنا أطلق عليهم اسم الجبر فيقال لهم مجبرة لقولهم أن العبد مجبر على الفعل أي مكره عليه لا اختيار له فيه». قيل: وكان ابتداء هذا القول من معاوية بن ابن سفيان... حيث قال: إنما أنا فعل من أفعال الله.. قال الإمام المنصور بالله في (الشافي): «الجبر أموي إلا الشاذ النادر كالناقص والأشج[1]، والعدل هاشمي إلا الشاذ النادر كالمتوكل» ويذكر الشارح أقوالهم الآنفة في الأفعال. وسوف نعرض لذلك في الدراسة والتحليل لنصوص الشرح وإنما القصد فحسب الاشارة إلى منهج المؤلف.

(١) هؤلاء خلفاء من بني أمية الناقص يزيد بن الوليد والأشج عمر بن عبد العزيز.

مصادر الشرفي في الشرح

كتاب الشرفي شرح الأساس مملوء بالحشو والتكرار والاسهاب والأطناب حتى أننا لنجد أن الموضوع الواحد قد تكرر شرحه وبيانه في أكثر من فصل، وذلكم هو السبب في ضخامة حجمه، فمثلاً نجد أن موضوع التحسين والتقبيح والصفات وأفعال العباد مكررة في أكثر من فصل، ولعل هذا التكرار لم يكن مقصوداً لذاته وإنما كان بسبب تعلقه بمباحث كلامية أخرى، وبالتالي كان هذا التكرار نوعاً من الربط بين فكرة وأخرى وهذا يعود إلى البناء العضوي المتكامل في مباحث علم الكلام، فعلى سبيل المثال فكون الله تعالى، مريداً صفة للذات، وهي هنا تعد في مباحث التوحيد، ولكن عندما تتعلق هذه المريدية أو إرادته تعالى، بالكائنات والحوادث فإنها تنتقل من مباحث التوحيد إلى مباحث العدل في مسألة خلق الأفعال فهل الله يريد أفعال العباد؟ أم أن هذه الأفعال منهم؟ وكذلك الحال في القدرة. بالإضافة إلى ذلك كان التكرار والاسهاب نتيجة لمنهج الشرفي الذي جعله يضطر إلى أن ينقل من كتب أخرى، وهو نقل يكاد يكون بالحرف لفصول من تلك الكتب، وليس ثمة شطط ان قلنا ان كتاب الشرفي هذا عبارة عن نقولات مختصرة من بعض الكتب، وهو تارة يصرح ويشير إلى مصدر النقل وطوراً يغمض عن الاشارة، والشرفي ليس بدعاً في ذلك بل تلكم عادة القدماء في التأليف، وكما يقول يحيى بن الحسين في الطبقات في الرد على تهمة بعض العلماء للإمام يحيى بن حمزة بأن جل كتبه منقولة، بأن كتب المتقدمين كلها تلخيص من كتب من سبقوهم فكافية ابن الحاجب مختصرة من المفصل للزمخشري وتلخيص القزويني من مفتاح السكاكي، ومفتاح السكاكي من كتاب عبد القاهر البغدادي، وتلخيص القزويني لعله من المصباح لابن هشام، فالمصباح يزيد في الحجم على التلخيص بمثل نصفه وترتيبه وعباراته أغلبها متفق في ألفاظها، فعلى هذا يكون المصباح من المفتاح والتلخيص من المصباح، وكذلك «معظم مصنفات الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضي نقولات فالقلائد من العيون للحاكم والغايات من شرح العيون، والدامغ من تذكره ابن متويه، والغيث من الزهور والمعيار من المنتهى»[1].

(١) انظر ١/ق ٩٠.

بل وأكثر من ذلك أن هذا المنهج في النقل استغله بعض فلاسفة الغرب، فاستولوا به على كثير من درر الفكر الإسلامي يقول الأستاذ علي البهلوان في كتابه (ثورة الفكر): «أن المرء ليندهش عندما يطالع كتب الفيلسوف الفرنسي ديكارت وخصوصاً (رسالة المنهج)، ثم يطالع (المنقذ من الضلال) للإمام الغزالي لما يجد بينهما من التشابه في الفكرة والألفاظ نفسها تقريباً، ولا يخفى على أحد أن كتب الغزالي ترجمه إلى اللغة اللاتينية وادمجها بعض الأساقفة في مؤلفاته من غير أن ينبه عنها»[1]. وينطبق ذلك على (رسالة الغفران) لأبي علاء المعري، و (الجحيم) لدانتي، وقصة ابن طفيل: (حي بن يقظان)، و (مغامرة روبسن كروز) لدانيل دي فو[2].

أما أهم الكتب التي اعتمد عليها الشرفي في شرحه:

١ ـــ الشامل في أصول الدين
للإمام يحيى بن حمزة

٢ ـــ التمهيد في أدلة التوحيد
للإمام يحيى بن حمزة

٣ ـــ حقائق المعرفة
للإمام أحمد بن سليمان

٤ ـــ الدامغ للأوهام
للإمام أحمد بن يحيى المرتضى

٥ ـــ البالغ المدرك
للإمام الهادي يحيى بن الحسين

٦ ـــ مجموع حميدان
لحميدان بن يحيى

---

(١) انظر ص ج مقدمة الكتاب.

(٢) انظر مقدمة فاروق سعد لقصة حي بن يقظان ص٤١ ومقال الدكتورة رشا الصباح في مجلة عالم الفكر العدد الثالث «الفكر الإسلامي والكوميديا الآلهية» وهدف دانتي من هذه الكوميديا، وانظر د. عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية في كلامه عن المنهج الفيلولوجي ص٣ نشر وكالة المطبوعات الكويتية ١٩٧٥.

٧ ـــ المحجة البيضاء

لعبد الله بن زيد العنسي

٨ ـــ المنهاج

ليحيى بن الحسن القرشي

٩ ـــ شرح عيون المسائل

للحاكم الجشمي

١٠ ـــ شرح القلائد

لعبد الله بن محمد النجري

وقد بلغت الكتب التي وردت في شرح الشرفي أكثر من ثمانين كتاباً، وإنما أشرت إلى الكتب الآنفة لأن المؤلف يكاد ينقل عنها نقلاً حرفياً بل ويورد فصولاً منها كاملة في كتابه المذكور.

رؤية تحليلية لمحتوى أقسام الكتاب وفصوله

١ ـــ المقدمة

يعد شرح الأساس موسوعة كلامية مختصرة، وقد اكتسب هذه الصفة الموسوعية من جمعه لشتى الآراء الكلامية سواء لعلماء الزيدية المتقدمين والمتأخرين أو لآراء الفرق الإسلامية الأخرى، وقد سار الشرفي في تأليفه لشرحه على طريقة المعتزلة في التأليف والاخراج من حيث ترتيب الأبواب والفصول والأصول الخمسة التي أضاف إليها أصل الزيدية السادس وهو الإمامة، إلا أن الشرفي لم يقتفي أثر المعتزلة في تمويه العبارة وتعمية الألفاظ، بل كان أسلوبه سهلاً متناولاً للمبتدي محتوياً لمقاصد الخاصة والصفوة، ولقد أشار الشرفي في مؤلفه هذا إلى أساليب المعتزلة الكلامية المستغلقة اللفظ العسيرة الفهم

التي يتيه القارىء بين سطورها، وكان لا يتأفف في أن يقول انه لا يفهم ما يرمون إليه، وحقيقة فان أسلوب المعتزلة في التاليف وخاصة كبار علمائهم كالقاضي عبد الجبار وأبي رشيد النيسابوري وابن متويه لم يكن أسلوباً تعليماً أو رسالة لتوضيح مقاصد علم الكلام وبيان اغراضه وإنما أسلوب واضحاً فيه إبراز المقدرة الفائقة على التأليف في جليل الكلام ودقيقه أو كما يسمونه بلطيف الكلام، وقد كتب ذلك الأسلوب ليعكف عليه الخاصة من العلماء في مجالسهم وندواتهم، وحينما ينوون الكتابة للتدريس والفهم العام يؤكلون ذلك إلى تلاميذهم كما نجد ذلك في بعض مؤلفات القاضي عبد الجبار الهمداني كشرح الأصول الخمسة الذي علق عليه تلميذه مانكدين ششديو، أو المحيط بالتكليف الذي أملاه على تلميذه أبي الحسن ابن متويه، أما أن يقال أن ذلك الأسلوب أو تلك الكتابة كانت هي السمة العامة لذلك العصر في التأليف فذلك ما لا يمكن الموافقة عليه بدليل أن المؤلفات سواء في القرن الرابع أو الخامس الهجريين كانت واضحة الأسلوب سهلة الفهم بعيدة عن الاستغلاق والتمويه، وليس ثمة غضاضة في أن نقول إن في المعتزلة وخاصة كبار كتابها نزعة فوقية استعلائية جعلتهم يتمحورون حول أنفسهم فحسب، وهي نزعة تكاد تكون شبيهة بنزعة (اخوان الصفا) الذين أخفوا أنفسهم في حلقات (صفائهم) الخاصة، وكانوا يعتنون بتسيط المعرفة للناس، وقد أدت تلك النزعة الاستعلائية في المعتزلة إلى عدم توسيع دائرة المعرفة، فلذلك لم تكن لهم قواعد شعبية، بالتعبير المعاصر، تلتف حولهم وتأنس إليهم وتتوسم فيهم العطاء، بل انزووا في حلقاتهم الخاصة، وحينما حضرت هذه الحلقات من الظهور من قبل الدولة العباسية بحثوا لأنفسهم عن حلقات أخرى فوجدوا ضالتهم في حلقات الشيعة مع الاختلاف الكبير بينهم، ولكن بناء على قاعدة «وكل غريب للغريب انيس» التقوا، فكان ذلك من أسباب التأثير والتأثر بينهم.

ويختلف أسلوب علماء الكلام من الزيدية عن المعتزلة في الشرح والتأليف، ومن ثم يأتي كتاب النشرفي شرح الأساس ليجمع بين طياته فكر المعتزلة والزيدية بأسلوب متناول الفهم للجميع، وهذه إحدى ميزات هذا الكتاب الضخم.

الفصل الأول

ويستهل الشرفي الفصل الأول من كتابه هذا بالكلام في العقل والنظر ومعانيه

المشتركة ويعرض في تعريفه للعقل لتعريفات مختلفة للفلاسفة والفرق الإسلامية الأخري وينتهي إلى ترجيح تعريف المعتزلة للعقل بأنه عرض ركبه الله في قلب الانسان يدرك به المدركات المعقولات ، ويذكر أيضاً تعريفات أخرى للمعتزلة كقولهم بان العقل عبارة عن علوم عشرة ، وهي العلوم التي سموها بالضرورية وهي :

العلم بالنفس ، العلم بالمشاهد ، العلم بالبداهة ، العلم بتعلق الفعل بفاعله ، العلم بقصد المخاطب ، العلم بالأمور الجلية ، العلم بالخبريات ، العلم بالقبح والحسن ، وهذا فيه خلاف في أن يكون العلم به من قبل الضرورة أو النظري والعلم العاشر هو العلم بالأخبار المتواترة . وقبل ذلك يذكر المؤلف الحكمة من خلق الله تعالى العقل وهي كونه : « نعمة من أعظم النعم وحجة من أبلغ الحجج ، جعله الله هادياً إلى سبيل النجاة وسبباً إلى ارتفاع الدرجات وقرنه بخلق النفس الداعية إلى محبة الشهوات » .

الفصل الثاني

يعرض فيه لذكر مسألتِي التحسين والتقبيح العقليين فهاتان المسألتان ، كما يرى ، هما أصل مسائل العدل وحولهما يكمن الخلاف بين العدلية وغيرهم من الفرق الإسلامية أو كما يسميهم بالمجبرة ، ويقرر الشرفي في هذا الفصل قاعدة المعتزلة بأن العقل يقضي بأحكام عقلية هي الحسن والقبح وأقسام ذلك من وجوب وندب وكراهة وإباحة وحرمة وهذه الأحكام يقطع العقل بصحتها قبل ورود الشرائع ، فيذم فاعل القبيح ويمدح فاعل الحسن ، وحكم العقل بذلك نابع من فطرته التي فطره الله عليها وليس ثم أمر خارجي .

ومخالفوا المعتزلة والزيدية يقولون بالتحسين والتقبيح إلا انهم لا ينسبون ذلك للعقل بل للخطاب أو الأمر والنهي الشرعي ومن ثم فإذا ماأمر الله تعالى فانه لا يأمر إلا بما كان حسناً والعكس في النهي ، وسوف يعرض الشرفي للتحسين والتقبيح في كتاب العدل .

الفصل الثالث

يعرض الشرفي فيه إلى عملية الإدراك وتقسيم ذلك إلى ضروري واستدلالي فالأول مايعرف بالبداهة كاحراق النار وتكسير الحجر للزجاج ، والثاني لا يتأتى إلا بالنظر أو الاستدلال كمعرفة الله وصدق النبي ويضمن هذا الفصل مبحثاً في التصورات

والتصديقات وتعريفاتهما وتقسيماتهما إلى ضروري ونظري، فادراك يكون تصوراً ان عرى عن حكم كالعلم بذات الشيء هيئة شكله، ويكون تصديقاً ان لم يعر عن حكم كزيد في الدار والعالم محدث ... إلخ.

الفصل الرابع

في حقيقة النظر والمعرفة وهل معرفة الله ضرورية، أم هي استدلالية؟ ويذكر المذاهب في هذه المعرفة والمعاني المشتركة للنظر ثم وجوبه على المكلف، سواء ورد بذلك شرع أو لم يرد، ويتعرض في هذا الفصل أيضاً للتقليد، فهل يجوز للعامي أن يقلد العالم في معرفة الله دون إجالة فكره فيحكي المذاهب في ذلك ويرجح مذهب الزيدية والمعتزلة في انه لا يجوز التقليد في معرفة الله.

الفصل الخامس

في الأدلة ويعتني الشرفي في هذا الفصل بالرد على المنطق الأرسطي والذين أخذوا به من الفلاسفة الإسلاميين، ورأي الشرفي في هذا الصدد هو نفس رأي ابن تيمية وابن القيم الجوزية وابن الوزير[1]، ويركز الشرفي رده على دليلهم الظني، ذلك لأن الفلاسفة ــ كما يقول ــ جعلوا الأدلة النقلية أدلة ظنية وذلك ليتوصلوا إلى أن الكلام في أصول الشريعة من قبيل الظنيات ويورد رأي القرشي في (المنهاج) في المناطقة فيقول: «إن هؤلاء الفلاسفة وأهل الالحاد قد وضعوا قواعد قد عظمت بها جنايتهم على المسلمين وحرفوا بها كثيراً من قواعد دينهم وادرجوها في علم المنطق». ثم يبين تناقض أدلة المناطقة في اليقينيات فيقول: «وها هنا فضيحة الفلاسفة نبهتك عليها لتعلم ان غرضهم المكر والالحاد لابيان الأدلة، وهي أنه اجمع محققوهم أن المقدمات الكلية اليقينية إنما يتصيدها العقل من استقراء الجزئيات» ومثل لهذه اليقينيات عندهم بأن الصورة الكلية للانسان لاسم الانسان مأخوذة من الاستقراء، والاستقراء لا يفيد إلا الظن الضعيف باتفاقهم.

وينتهي الشرفي في هذا الفصل في الأدلة إلى ما انتهى إليه ابن الوزير في ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان.

---

(١) انظر د. النشار، مناهج البحث عند المسلمين الفصول الأخيرة.

ويختم الشرفي مقدمة كتابه بفصل في المؤثرات وهي العلة والسبب والفاعل، ولا يرى المؤلف من هذه المؤثرات سوى الفاعل وهو إما أن يكون الله أوالانسان، وهذا الأخير إنما اطلقت عليه هذه الصفة تجوزاً إذ لا فاعل على الحقيقة إلا الله. وينتقد الشرفي بقية المؤثرات التي يقول بها المعتزلة، ويقول ان المعتزلة قاسوا بناء على قولهم بتلك المؤثرات ذات الله تعالى، على سائر الذوات كقولهم بالصفة الأخص وأنها مقتضاه عن الذات، أي معلوله كما هو رأى البهشمية.

تلكم خلاصة مقدمة الشرح التي تعد مدخلاً إلى موضوعات الكتاب، وهي الأصول الزيدية الستة ويضمّن هذه الأصول كتباً ثلاثة:

كتاب التوحيد وكتاب العدل وكتاب النبوة، والكتاب الأخير يمثل الجزء الثاني من الشرح.

٢ ــ كتاب التوحيد

يشير المؤلف بإجمال إلى أن الكلام في التوحيد هو معرفة الله وصفاته وما يحق له من الأسماء وما يجوز اطلاقه عليه وما لا يجوز، ويشتمل هذا الكتاب على ثلاثة عشر فصلاً يتناول المؤلف في الفصل الأول بعد أن يشير إلى معنى التوحيد في اللغة والاصطلاح، حدوث العالم وبداياته الأولى ويورد طائفة من أقوال أئمة الزيدية كهادي والمرتضى والعياني وكذا بعض آراء المعتزلة ومؤاد تلك الأقوال أن بداية العالم كانت من اختراع الله سبحانه، وضمن تناوله لحدوث العالم يورد الشرفي بالتفصيل آراء الفلاسفة والباطنية في نظريتهم الفيضية أو العقول العشرة مع توظيف الأخيرين؛ أعني الباطنية هذه النظرية للمنحى السياسي أو الإمامة حيث تكون العقول ــ الافلاك ــ مستقراء للسابقين. والتالين من الأئمة كما يشير الشرفي ضمن تناوله ذلك أيضاً إلى آراء الفرق غير الإسلامية في خلق العالم كالمانوية والديصانية.

وفي حدوث العالم يستدل الشرفي بأدلة المتكلمين المعروفة في الحدوث كدليل العلة والمعلول ودليل الآيات الدالة على صنع الله تعالى.

الفصل الثاني من كتاب التوحيد في صفات الله تعالى، ويورد في بدايته معاني الصفة في العرف وعند اللغويين والمتكلمين من المعتزلة، وينتقد الصفة بالمعنى الاصطلاحي عند المعتزلة ويرى أنها نتيجة لقولهم بالمؤثرات حيث لم يفرقوا في معنى الصفة بين الغائب والشاهد، ومن ثم قاسوا معنى الصفة في الشاهد على الله تعالى، وانتقاد الشرفي للمعنى الاصطلاحي عند المعتزلة للصفة يرجع إلى الاختلاف حول مفهوم الصفات في حق الله، فهل هي ذاته؟ أي أن قادرية الله وعالميته ومريديته هي ذاته، أو أنها معنى أو حال أو مزية وراء الذات؟

الأول هو رأي الزيدية والبغدادية من المعتزلة والثاني هو رأي معتزلة البصرة والأشعرية مع اختلاف هؤلاء الأخيرين في بعض الأمور.

في الفصل الثالث يرد الشرفي على المعتزلة البصرية والأشعرية وغيرهم من الفرق الإسلامية كالجهمية والكلابية والنجارية ومعظم هذا الفصل في الرد على معتزلة البصرة في إثباتهم المعدوم والأحوال والمؤثرات، وينتقد رأي المعتزلة في الصفات ويرى أنه رأى متناقض فهم يقولون بأن الصفات لا توصف في حين يوصفونها بأنها أمر زائد على الذات أو أنها أمر متجدد، كما في صفة الإدراك، أو كونها حادثة كما في صفة الإرادة، ويقول في انتقادهم: «أنهم حرفوا كثيراً من الألفاظ التي لا فرق بين معانيها لا لغة ولا عرفاً نحو الأمر والشيء والزائد والغير والقدم والأزل والحدوث والتجدد، واشباه ذلك مما توصلوا إليه بتحريفهم لمعانيه المعقولة إلى أن يعبروا به عما لا يعقل»، ولقولهم بذلك يخطئهم الشرفي ويكفرهم، ويخالفه شيخه القاسم بن محمد في تكفير المعتزلة وكما يقول إنهم «لم يجهلوا الله ولم يتعمدوا سب الله» بخلاف المجبرة الذين تعمدوا ذلك.

الفصل الرابع يناقش الشرفي صفة الإدراك عند البغدادية والبصرية، ويبدأ في مقدمته باتفاق البغدادية والزيدية بأن البصر والسمع كلمات مترادفة وهما بمعنى عالم في حق الله تعالى.

أما البصرية فيفرقون بين سامع ومبصر وبين سميع وبصير فالأولى بمعنى الإدراك المتجدد لله تعالى، عند حدوث المسموع والمبصر، والثانية بمعنى أنه حي لا آفة به وليس

بمعنى عالم كما ذهبت البغدادية، وقد انتقد الشرفي، كعادته، البصرية، وقال أن قولهم بذلك يوجب كون الله تعالى، كالمخلوقين ذي آلة، وذلك لا يصح في حقه تعالى، باتفاقهم بأنه تعالى ليس كمثله شيء، ويورد ما ذكره حميدان في المجموع في نقض مذهبهم في الإدراك المتجدد، وهو أن «الإدراك المتجدد لا يخلو إما أن يكون معقولاً أو غير معقول، فان كان غير معقول لم يجز إثباته لتحريم الله سبحانه، على المكلفين أن يقولوا عليه ما لا يعلمون، وان كان معقولاً فلا يخلو أما أن يكون درك العلم أو درك الحواس، ولا واسطة مما تعقل، فان كان درك العلم لم يجز وصفه بالتجدد، وان كان درك الحواس لم يجز إضافته إلى الله تعالى، وأيضاً الإدراك المتجدد لا يعقل إلا إذا كان بعد ان لم يكن، وكل متجدد كان بعد ان لم يكن فانه يجب أن يحتاج إلى متجدد جدده لاستحالة أن يكون جدد نفسه وأن يكون تجدد لا عن مجدد فمستحيل كما يستحيل في كل محدث باجماعهم أن يحدث نفسه».

وانتقاد حميدان والشرفي للبصرية في محله، لأن قول البصرية بإثبات المعدوم، تصور الأشياء أزلا في حق الله، يغنيهم عن القول بالتجدد في المدركية، أو القول بحال هو سامع مبصر يدرك بها الأمور المحدثة من مسموع ومشموم ... إلخ، لأن ذلك الاثبات للمعدوم عبارة عن العلم السابق لكلما في الكون ــ كما تخيله المعتزلة ــ وبالتالي فلا حاجة لعلم أو إدراك يتجدد مع تجدد كل مسموع ومبصر، والالزم أن يكون الله جاهلاً أزلا لكلما ما سيحدث من ذلك، وهو الذي أخذوه على ابن الراوندي، وكان معتزلياً، في قوله بحدوث علم الله.

وقد أجاب البصرية على اعتراضات البغدادية في القول بالمدركية[1].

الفصل الخامس في صفات النفي، وجل هذا الفصل في الرد على مذاهب المشبهة من الفرق الإسلامية كالكرامية والكلابية والصوفية والفرق غير الإسلامية كالنصارى واليهود، ويتعرض المؤلف فيه لمعاني الكرسي والعرش واللوح عند كل من الزيدية والمعتزلة فينفى أن تكون بمعناها الظاهر بل يؤولها إلى ما يناسب معاني التنزيه في حقه تعالى،

---

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة. ص١٦٨.

فالعرش هو الْمُلك . والكرسي واللوح بمعنى العلم في حقه تعالى . ويرد المؤلف على المثبتين للعرش والكرسي واللوح وقولهم أن أول ما خلق الله اللوح بل ويهزأ من القائلين بأن طول القلم الذي يكتب به في اللوح خمسمائة سنة « إذ لا فائدة فيه ، ثم إن إثبات اللوح والقلم لكتابة ما هو كائن وما يكون يتضمن الحاجة إلى الرصد ... ولا يحتاج إلى الرصد إلا ذو غفلة وسهو ، والله يتعالى عن ذلك ، لأن الغفلة والسهو من صفات الأجسام » .

وينفي المؤلف في هذا الفصل رؤية الله في الدنيا والآخرة وقد طعن في الأحاديث التي تثبت الرؤية كحديث عبد الله بن جرير البجلي « سترون ربكم يوم القيامة كليلة البدر »[1] ويعارضه بقوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ .

في الفصل السادس يعاود المؤلف هجومه على عقيدة المعتزلة فيكفرهم ويحاول تأويل كلام شيخه القاسم بن محمد في عدم تكفيرهم لكونهم لم يتعمدوا سب الله تعالى ، ولم ينتبهوا للازم مذهبهم في الصفات بأن ذلك كان قبل تنبيههم ، أما الذين نبهوا فليسوا بمعذورين وهم في ذلك كالمشبهة والمجبرة .

الفصل السابع في الوحدانية ، وقد ذكر فيه مذاهب الفرق غير الإسلامية في تعدد الآلهة ، وجل هذا الفصل منقول من (الشامل) للإمام يحيى بن حمزة وينقض فيه الإمام يحيى مذاهب الصائبة في عبادة الكواكب والثنوية في قولهم بآلهي النور والظلمة ومذاهب الفرق المسيحية النسطورية والملكانية واليعقوبية .

الفصل الثامن يتناول فيه الشارح التكليف وهو ، كما يقول الإمام يحيى بن حمزة ، جملة علوم يوجب على المكلف معرفتها على سبيل الاجمال وتعتبر خلاصة علوم التوحيد ، والمؤلف هنا لا يصرح بإيجاب هذه المعرفة من كونها قبل أو بعد بعثة الرسل ، أما المعتزلة فيجعلون تلك المعرفة من أول ما يجب على المكلف معرفته فلذلك قالوا بالتكليف العقلي قبل بعثة الرسل ، والزيدية يقولون بما يقول به المعتزلة في وجوب المعرفة قبل الشرع ويعرفون التكليف بأنه « اعلام الغير في أن له أن يفعل أو لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر مع مشقة

---

(١) اخرجه النجاري في كتاب الأذان والترمذي في سنة ٩٢/٤ .

تلحقه في ذلك على شكل لا يبلغ حد الالجاء»[1] والشارح في مؤلفه لم يتبّن رأياً بعينه فتارة يقول بانفراد التكليف العقلي عن السمعي وتارة ينفيه (انظر ص ٦٥ ، ٩٠ ، ٩١).

الفصل التاسع في الكلام على من أثبت الذوات، والمؤلف يكرر ما سبق أن ذكره في الفصول الآنفة من انتقاده للقائلين من المعتزلة بإثبات الذوات في العدم إلا أنه في هذا الفصل يوسع دائرة الكلام فيورد أدلة القائلين بمشئية المعدوم ثم ينقضها، ومن تلك الأدلة التي ذكرها في إثبات المعدوم قول المعتزلة: «إن المعدوم من الذوات الجوهرية والعرضية معلوم متميز في حال عدمه عن مخالفة كتميزه بعد وجوده والعلم متعلق به على حد تعلقه بالذوات الموجودة... وأنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم لما علمنا لما فعلنا الماضي، لأنه بعد عدمه صار نفياً صرفاً، والنفي الصرف لا يمكن تميزه عن نفي صرف بل يعلم إحالة ذلك ضرورة. وقولهم: «إن الفاعل لا بد أن يتميز له ما يريد فعله ليمكنه أن يقصد إليه، وإلا كان ايجاده له على جهة الخبط والجزاف».

ويرد الشرفي على هذه الأقوال في المعدوم أو ثبوت الذوات في العدم: «أنها لو ثبتت في العدم لكان وجودها زائد على ماهياتها، وذلك يستلزم كون العلم بوجود الموجودات نظرياً هو سفسطة، بيانه أن الحكم على شيء بأمر يجب أن يكون مسبوقاً بالعلم بذلك الشيء وإلا لم يكن الحكم عليه، وإذا كان كذلك فالحكم بأن الأشياء موجودة هو حكم ثبوت صفة الوجود لها. ولا يمكن الحكم على صفة الوجود بالثبوت إلا بعد عقليتها صفة، ولا يعقل ذلك إلا للخواص الخائضين في دقيق النظر، والمعلوم أن كل أحد يعقل وجود الموجود وان لم يعلم هذه الصفة فبطل كونها زائدة على الذات، وفي ذلك بطلان ثبوت الذوات في العدم».

وهدف المعتزلة من فكرة إثبات الذوات في العدم هو تصورهم أنه لا يمكن تعلق العلم والقدرة بالعدم، إذ أن ذلك سيؤدي إلى القول بأن الله لم يكن عالماً بما أوجد قبل إيجاده ولا مميزاً له ولا قاصداً لذلك، وفكرة المعتزلة هذه عن المعدوم هي نفس فكرة المثاليين والوجوديين.

---

(١) انظر د. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف ١٩.

بأن الماهية تسبق الوجود، وقد صاغها الحاكم الجشمي بصورة مبسطة فقال: «إن المعلوم إن أهل الصناعات لا يمكنهم أن يأتو بها على القانون المخصوص إلا حيث يعلمون كيفياتها قبل وجودها»[1]. ويقول سارتران: «إرادة الله تولد أساساً إلى جنب عملية الخلق فالله يعرف تمام المعرفة ما يخلقه».

يخصص الشرفي بابا للاسم والصفة وكان الأحرى أن يعنون هذا الباب بالفصل ليكون إخراج مؤلفه متسقاً ولكن الشرفي لم يعبأ بهذا الاخراج الفني فيضع ذلك العنوان ــ الباب ــ لكلامه عن الأسماء والصفات فيبتدىء بتعريف الاسم عند كل من اللغويين والنحويين والكلاميين.

. فالاسم عند النحويين كل كلمة تدل على معنى غير مقترن بزمن، وعند اللغويين ما صح اطلاقه على ذات، وعند الكلامين عبارة عن ثبوت الذات على شيء نحو ثبوت الحيوان على حياته، ثم يتطرق المؤلف إلى الكلام في الصفات الذي قد أشار إليه عند كلامه في مفهوم الصفة ويتطرق أيضاً إلى الأسماء الحقيقية والعرفية والشرعية والمجازية، فالاسم في الحقيقة اللغوية للسبع هو الحيوان المفترس ونحوه، وفي الحقيقة العرفية ما نقل عما وضع إليه إلى معنى آخر، وأهم ما يريد أن يتوصل إليه المؤلف هو الحقيقة الشرعية والمجازية وذلك للخلاف بين من يقول بعدم نقل الشارع للأسماء من معناها اللغوي إلى معنى شرعي كالصلاة والزكاة، ومن يقول بالنقل، فمن الذين يقولون بالرأي الأول كما يذكر المؤلف الباقلاني والقشيري وبعض المرجئة، فقال هؤلاء إن تلك الألفاظ الصلاة والزكاة والصيام والحج باقية على أصلها، أي معناها اللغوي، وإنما نقلت للعبادة المخصوصة من قبل أهل الشرع، ويرد المؤلف، وهو من القائلين كالمعتزلة بالنقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي، بأن لفظ الصلاة لم يعرف أصلاً إلا لهذه العبادة المخصوصة وبتعريف الشارع، وقد تفرع عن القول بنقل الأسماء من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي نقل بعض الصفات كمؤمن وفاسق وكافر ومنافق من معناها الذي وضعت له إلى معنى ديني، فالإيمان في اللغة بمعنى التصديق وعليه قوله تعالى: ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾، أي مصدق وذلك في

---

(١) انظر مقدمة كتابه المؤثر.

حق يوسف الصديق (عليه السلام) فنقله الشارع إلى من يأتي بالواجبات الشرعية ويجتنب المقبحات ... إلخ.

ويورد المؤلف بعض آراء المخالفين للقول بنقل الأسماء والصفات من معانيها اللغوية إلى المعاني الدينية، وتتمحور تلك الآراء حول صفة الايمان، فهل هو باق على أصله أم نقله الشارع؟

الجويني والشيرازي أبي اسحاق وابن الحاجب ــ كما يذكر ــ لا يرون ان الشارع نقله، وبالتالي كان عندهم مرتكب الكبيرة مؤمناً، ويرد المؤلف كعادته على هذا الرأي بانه، وان كان المؤمن في اللغة هو المصدق، إلا أن الشارع نقله من ذلك المعنى إلى معنى الاتيان بالواجبات واجتناب المقبحات، وفي قوله تعالى: ﴿ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقاً ﴾، أصدق استدلال على الانتقال من المعنى اللغوي إلى المعنى الديني، لأن الله تعالى بيّن حقيقة المؤمنين: بأنهم الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة الآية، مع اجتنابهم الكبائر، وهذا بخلاف المعنى اللغوي الذي هو عبارة عن مجرد التصديق.

والخلاف حول نقل الأسماء والصفات من المعاني اللغوية إلى المعاني الدينية انتقل إلى الخلاف في المجاز نفسه في اللغة والقرآن، أبو علي الفارسي وأبو إسحاق الاسفرايني وداود الظاهري ينكرون وقوع المجاز في القرآن أو غيره[1]، أما غيرهم من المعتزلة وأهل السنة فمع وقوع المجاز، على أن الأمر الذي يدعو للحيرة هو ما نسبه المؤلف إلى أبي علي الفارسي من انكاره للمجاز ذلك لأن أبا علي الفارسي أحد كبار علماء الاعتزال في اللغة وهو القائل بتوفيق اللغة أي مواضعتها، والمعروف أن المعتزلة اشتهروا بالتأويل العقلي وأحد أركان التأويل القول بالمجاز فكيف ينفية أحد علمائهم الكبار، وقد حاولت الوقوف على رأيه في بعض مؤلفاته كالمسائل العسكرية والايضاح فلم أقف على ما نسبه المؤلف إليه،

---

(١) انظر ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن ٩٩ والتنبيه على أسباب الاختلاف لأبي محمد البطليوس ٥٣.

ولعل المؤلف يعني أبا الحسين أحمد بن فارس صاحب كتاب الصاحبي[1] في فقه اللغة فهذا الشيخ قد صرح كشيخه ثعلب بانكار المجاز[2] والمؤلف في بعض الأحيان يرسل الأقوال دون التأكد من نسبتها إلى صاحبها كاطلاقه القول عن الأشعرية بأن الاسم هو المسمى وليس الأمر كذلك وتعليل ابن فارس في نفيه المجاز في كلام العرب أن العرب كما قال إنما تتسمى بالكلب والأسد والنمر لما يرونه ويسمعونه ومن ثم يتفاءلون بتلك التسميات وذلك كله يأتي على سبيل المجاورة والسبب[3] .

الفصل العاشر ، فيما يجوز وما لا يجوز اطلاقه على الله تعالى ويكمل المؤلف في هذا الفصل ما تكلم فيه في باب الاسم والصفة السالف عن الحقيقة والمجاز ، فهل يجوز أن نطلق على الله تعالى ، كل اسم تضمن مدحا له تعالى أم لا يجوز ؟

المؤلف يأخذ برأي المعتزلة[4] بأنه يجوز أن نطلق على الله كل اسم تضمن مدحاً له دون قيد من سمع ولا يأخذون بحديث أبي هريرة : « إن لله تسعاً وتسعين اسماً من حفظها دخل الجنة » ، بل يعارضونه بحديث آخر وهو قوله (صلى الله عليه وسلم) : « ما أصاب أحدكم هم أو حزن فقال اللهم أني عبدك وابن عبديك ناصيتي بيدك ماضي في حكمك اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو انزلته في كتابك أو استأثرت به في علم الغيب ... إلخ » ، وعلى هذا الأساس فأسماء الله تعالى ليس محصورة في التسعة والتسعين كما هو رأي مخالفيهم من أهل السنة الذين ذهبوا إلى أنه لا بد من قيد من السمع في الاطلاق ولذلك جعل هؤلاء الأسماء توقيفية ، أي جاء بها السمع مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾[5] ، والذين يقولون بالاطلاق لكل الأسماء التي تتضمن مدحاً له تعالى ، لم يجعلوا الأسماء توقيفية بل توفيقية ، أي بالمواضعة والتواطؤ بين الناس ،

---

(١) نسبة إلى الصاحب ابن عباد وهو الوزير الأديب اسماعيل بن عباد توفى سنة ٣٨٥ هـ وسوف نورد ترجمته كاملة فيما بعد .

(٢) انظر الصاحبي ص٦٢ ، ٦٣ نشر المكتبة السلفية الطبعة الأولى ١٩١٠ م .

(٣) انظر المصدر السابق ٦٣ ، ٦٤ .

(٤) النجري ، شرح القلائد ق ٢٥ مخطوط .

(٥) الرازي ، الوامع البينات ص١٨ .

ويتفق كل من الفريقين في اطلاق المجاز بالقيد السمعي، إذ الاطلاق دون قيد قد يوهم الخطأ.

الفصل الحادي عشر، في صفات الأفعال، وهي الصفات التي يصح إثباتها ونفيها عنه تعالى نحو خالق لخلقه وغير خالق للمعاصي والقبائح على مذهب المعتزلة والزيدية، أما عند أهل السنة فصفات الأفعال هي «الألفاظ الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرة الله تعالى»[1]، والاختلاف في تعريف صفات الأفعال عند كل من المعتزلة وأهل السنة يرجع إلى الاختلاف في أفعال العباد، فالمعتزلة يقولون بأن العباد يخلقون أفعالهم وتنسب إليهم بخيريتها وشريتها، وعلى عكس هذا الرأي أهل السنة الذين ذهبوا إلى أن كل ما يحدث في هذا الكون فهو من الله خيراً أو شراً حسناً أو قبحاً[2].

والمؤلف في هذا الفصل يورد بعض الآراء لأئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة في بعض الصفات المختلف حول نسبتها إلى الذاتية والفعلية كما لك ورب وحليم وغفور، ثم يتطرق المؤلف بالتفصيل حول بدايات اللغة فهل كانت بالمواضعة أم هي وحي من السماء؟

يحكي المؤلف كعادته آراء المخالفين والمؤالفين وانقسامهم إلى مذاهب ثلاثة:

١ ـ أصحاب أبي هاشم الجبائي، وهؤلاء يرون أن اللغة كانت بالمواضعة والمواطأة بين الناس، فلفظ «رجل» وضع علامة على الشخص الذي على الشكل المخصوص في الإخبار عنه وبه واستدل على مذهبه: بأن الانسان لا يفهم خطاب الله تعالى إلا بعد تقدم مواضعة أما بينه وبين غيره أو بينه وبين نفسه أن هذا اللفظ ـ رجل ـ عند اطلاقه يكون عبارة عن المعنى المخصوص وإلا لم يصح منه فهم مراده تعالى باللفظ عند اطلاقه لتعريفه انه اسم كذا.

٢ ـ الأشعري وابن فورك وأبو القاسم البلخي، وهذا الأخير معتزلي يقولون ان وضع اللغات ابتدأ بوضع الله والآية الكريمة ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ مصداق لهذا القول، وهذا الرأي لجميع أهل السنة وبه يأخذ المؤلف، ويستدل أصحاب هذا

(١) الرازي، لوامع الصفات ص٢٤.

(٢) الغزالي، احياء علوم الدين ٩٨/١.

الرأي « بأن المعلوم ضرورة تعذر المواضعة على اللغة قبل تقدم غيرها من المواضعات على الكلام أو الكتابة فلا بد من التوقيف قبلها وإلا لزم التسلسل » .
٣ ـــ الاسفرايني أبو اسحاق ، وأبو علي الجبائي ذهبا إلى أن بعض اللغة كان توقيف والبعض الآخر تواطىء عليه الناس .

٣ ـــ كتاب العدل

يعد كتاب العدل القسم الثاني من شرح الأساس ، كما أن التوحيد القسم الأول ، وإذا كان التوحيد ، كما قد أشار المؤلف ، هو عبارة عن معرفة الله بذاته وما يحق له وما يجوز اطلاقه عليه ، فان الكلام في العدل راجع ـــ كما يقول المؤلف ـــ إلى أفعال الله وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز ، والعدل يعد الأصل الثاني بعد التوحيد من أصول الزيدية والمعتزلة ، ويشتمل هذا الأصل على ثلاثة وعشرين فصلاً يمهد لها بتعريف للعدل في اللغة والاصطلاح ، فهو في اللغة من أسماء الأضداد يقال : عَدلَ ، أي أنصف وحكم بالعدل . وعدل ، أي جار ومال عن الحق .

وفي اصطلاح المتكلمين : العلم بتنزيه الله عن كل صفات النقص هذا في حق الله أما في حق الانسان فهو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة .

في الفصل الأول من فصول كتاب العدل يتناول المؤلف حقيقة الحسن والقبيح من أفعال العباد ، فيذكر الحسن بأنه : « ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحسنه أن يفعله » هذا الحقيقي أو الرسمي أما الاصطلاحي « ما ليس للاقدام عليه مدخل في استحقاق الذم » .

أما القبيح : « فهو ما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بقبحه أن يفعله » ، هذا التعريف الحقيقي أما الاصطلاحي فهو « ما للاقدام عليه مدخل في استحقاق الذم على بعض الوجوه » .

هذان التعريفان يشملان الناحيتين العقلية والشرعية ، وقوله في التعريف على بعض الوجوه إنما يعني تعريف القبيح الشرعي ، لأن هنالك قبائح لا يستوجب عليها الذم ، وهذه

التعاريف على قاعدة المعتزلة والزيدية في التحسين والتقبيح التي يتعرض لها المؤلف في هذا الفصل بالتفصيل مع مناقشته آراء أهل السنة في التحسين والتقبيح والرد عليها، وعند هؤلاء الأخيرين — مع تحفظ الماتريدية بعض الشيء — أن الحسن هو ما حسنه الشرع، وكذا القبيح ومن ثم فمطلق الأشياء عند أهل السنة قبل الشرائع على الحرمة والحظر[1] هذا باختصار رأيهم في التحسين والتقبيح وهما عندهم شرعيان وليس عقليين.

والمعتزلة والزيدية يعتقدون أن الله فطر الانسان على معرفة الحق والصواب فهو يعرف الصدق ويفرق بينه وبين الكذب، وكذا يكره العبث والقبح والظلم وكل أنواع الشرور، وإذا ما عرف ذلك بتلك الفطرة التي فطره الله عليها فهو مكلف يجب عليه شكر المنعم، وشكر المنعم إنما يكون بمعرفة الله بتوحيده وعدله وتنزيهه عن كل ما يشابه المخلوقين وإذا ما كان ذلك كذلك فهو إذن خاضع لقاعدة التكليف، وهي الذم والمدح، والعقاب والثواب.

وبمقتضى قول المعتزلة والزيدية بأن العقل يحسن ويقبح وتقسيم هذا التحسين والتقبيح حسب الأحكام المعروفة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة يكون المعتزلة وموافقوهم قد قالوا بالشريعة العقلية، وان كانوا لم يصرحوا بذلك، ولكن ذلك — وكما تقول عباراتهم — لازم لهم على مذهبهم في التحسين والتقبيح، يقول الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، وهو معتزلي بهشمي متعصب: «ليس الخلاف في الأفعال التي قضى العقل فيها بقبح أو حسن فهي بين واجب ومندوب ومحظور ومكروه إنما الخلاف في الفعل الذي لا يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة»، وهذا هو معنى قولهم في انفكاك التكليف السمعي عن العقلي، والمؤلف وان كان لا يقول صراحة بانفكاك التكليف السمعي عن العقلي إلا أنه يصرح بالعقاب في مخالفة الواجب العقلي، وذلك عند مناقشته ورده على آراء الأشعرية في انكارهم أن يكون ثمة عقاب قبل ورود الشرع واستدلالهم بقوله تعالى: ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾، فقال: «والجواب — والله الموفق — أن هذه الآية لا تنافي ما ذهبنا إليه من أن العقل يدرك حسن عقاب المسيء ووجوبه قبل ورود الشرع»

---

(١) انظر الغزالي المصطفى ١/٦٥.

(ص ٥٦٣ وما بعدها)، وهذا يعني انفكاك التكليف العقلي عن السمعي الذي ينفيه في فقرة أخرى، ويسأل الشرفي استاذه القاسم بن محمد مؤلف الأساس رأيه في ذلك، فيقول القاسم: «إن الله لا يترك عباره أهل الحجا الحجة عليهم، هملا، قال تعالى: ﴿ وإن من أمة الاخلافيها نذير ﴾، ومن سلبهم الله الحجا الحجة فهم بهائم» ويعقب الشرفي على رأي شيخه بقوله: «قلت وهذا موافق لادلة الكتاب العزيز كقوله تعالى: ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ﴾.

وكلام القاسم بن محمد وتلميذه جد غامض في القول بالتكليف العقلي لأن هذه النصوص لا تشفع لهم بالقول بذلك التكليف، لأن معناها: أن الله تعالى، منذ أن خلق الخلق أرسل إليهم رسله، وبالتالي لم تكن ثمة فترة لم تكن فيها رسل ومن ثم فلا تكليف للعقل بمجرده فيعرف الواجبات فيأتيها وينتهي عن المحرمات فلا يقربها وهذا هو رأي الأشعرية بعدم انفكاك السمع عن العقل[1].

الفصل الثاني في أفعال العباد يقرر المؤلف في هذا الفصل مذهب الزيدية والمعتزلة والإمامية بأن الانسان يحدث أفعاله حسب إرادته ودواعيه ويعلم ذلك بضرورة العقل ومن ثم فهو المسؤول عن كل ما يحدثه خيراً وشراً، ويستدل المؤلف على هذا المذهب في الأفعال الاختيارية بالعقل والنقل، فمن استدلاله بالعقل: أن الفعل يحصل من الانسان حسب دواعيه وإرداته وينتفي عنه حسب كراهته وصوارفه، فلو كان من الله تعالى لحصل الفعل من غير داع من الانسان ولانتفا أيضاً منه بغير صارف، عكس الطول والقصر والبياض والسواد، فهذه لا تقف على اختيار الانسان. ومن استدلالة بالنقل قوله تعالى: ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾، فنص الله تعالى بأن العمل من قبل العباد حسب مشيئتهم ولذلك توعد وتهدد.

ويعرض المؤلف بعد تقريره لهذا المذهب الآراء المخالفة — كما هو منهجة — وهي آراء المجبرة كما يسميهم الذين يقولون بأن لا فعل للانسان فيرد عليهم بأنه «يلزم من القول بنسبة

---

(١) انظر الغزالي، المصطفى ٦٣/١، والنجري، شرح القلائد ق ٢١ وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقة ٩٨.

الأفعال إلى الله بطلان الأوامر والنواهي وإرسال الرسل إلى المكلفين، لأنه لا فعل حينئذ للمأمور والمنهي وهو فعل الله، فكيف يحسن أمر من لا يستطيع الفعل ونهيه » .

كما يبطل المؤلف بعض مذاهب المعتزلة كمذهب الجاحظ الذي يقول بأنه لا فعل للعبد إلا إرادة وأن الأفعال متولدة بطبع المحل، وبناء على مذهبه فلا فعل لله أو للعبد .

الفصل الثالث في أفعال الله تعالى ويعرض المؤلف في هذا الفصل لآراء الزيدية والمعتزلة البصرية أو بمعنى أدق لآراء أصحاب أبي هاشم، وهم مختلفون حول كيفية فعله تعالى، فالزيدية يرون أن أفعال الله تعالى هي مصنوعاته ومخلوقاته، وهي أفعال قدرة فحسب، وهذه القدرة هي ذاته تعالى فإذا ما أراد شيئاً أحدثه دون واسطة .

والبصرية يرون ان هذا الأحداث إنما يتم بإرادة حادثه لا في محل وبعضهم يرى أنها تحل في محل، هذا إذا ما أراد الفعل، أما إذا أراد اعدام الفعل ــ جسم ــ مثلاً فانه يفنيه بعرض اسمه « الفنا » . ويبطل المؤلف هذا المذهب في أفعال الله ويقول : « قلنا ما ذكرتموه باطل قطعاً، لأنه لا دليل على ما زعمتم لا من عقل أو سمع، ولأنه يستلزم الحاجة على الله للعرض لاحداث الأجسام وافنائها، والله تعالى لا تجوز عليه الحاجة فهو الغني عن كل وان سلم لهم ما ذكروه من المحال فلا يعقل عرض لا في محل، وما لم يعقل ولم يقم عليه دليل وجب نفيه » .

ويعاود المؤلف ثانية الكلام في هذا الفصل في أفعال العباد فيقسمها إلى قسمين أفعال جوارح وأفعال قلوب، وهذه الأخيرة كالظن والعلم والاعتقاد والمحبة والكراهة، وكل هذه الأفعال مبتدأة ومتولدة سواء كانت من الله تعالى أو من الخلق، وإنما ذهب المؤلف إلى القول بأن الأفعال المتولدة هي أيضاً من أفعال الله تعالى لأن بعض المعتزلة لا ينسبون هذه الأفعال المتولدة إلى الله وحجتهم في ذلك أن الفعل المتولد يستوجب الحاجة على الله، وقالوا في حركات السفن والأشجار بأنها أفعال مبتدأة .

ويرد المؤلف على هذا الرأي في استلزام الحاجة بأن الله قادر لذاته ومن ثم يقدر على تحريك السفن في البحار والأشجار دونما رياح .

الفصل الرابع في أحكام القدرة في حق العباد ، ويعني بالقدرة : القوة والاستطاعة والطاقة ، هي بناء على قاعدة المعتزلة والزيدية في الأفعال غير موجبة للمقدور ، إذ الله تعالى ، خلق هذه القدرة في الانسان كالآلة ليتأتى له الفعل بها باختياره ، ولا تأثير لهذه القدرة في وجود الفعل ومن ثم يصح وجودها دون الفعل ، وهي متقدمة على الفعل غير مقارنة له كما هو مذهب النجارية والأشعرية فهؤلاء قالوا بأن القدرة موجبة للمقدور ومقارنة له غير متقدمة عليه[١] .

ويرد المؤلف على هذا المذهب في القدرة فيقول : « قولكم هذا محال إذ مع المقارنة بينهما ليس ايجاد المقدور للمقدور بأولى من ايجاد القدرة للمقدور ، إذ لا مخصص لتأثير أحدهما في الآخر لتقارنهما في الوجود .. ولو كانت القدرة مقارنة لم يتعلق الفعل بالفاعل ، لأنه قبل وجود القدرة غير قادر عليه لعدم القدرة ، وبعد وجود القدرة لا اختيار له فيه » ، وإنما ذهب هؤلاء القائلون بأن القدرة مقارنة للمقدور ، لأن القدرة عندهم عرض والعرض لا يبقى ، يقول الصابوني : « وقال أهل السنة استطاعة الفعل مقارنة للفعل ، لأن القدرة الحادثة فعل والعرض يستحيل بقاؤه ، فلو كانت القدرة سابقة للفعل لانعدمت وقت الفعل فحصل الفعل بدون القدرة ولو صح الفعل بدون قدرة لصح من العاجز »[٢] .

ويتفق المعتزلة والزيدية مع أهل السنة في كون القدرة عرض إلا أنها لا تعدم بعد الفعل عند الزيدية والمعتزلة بل باقية في الانسان بعد فعله ، وذلك بناء على قولهم في اثبات الأعراض[٣] . وأهل السنة كما سلفت الإشارة لا يقولون بذلك . وبعض المعتزلة جعل الاستطاعة عبارة عن سلامة الجوارح وهؤلاء هم معتزلة بغداد وهذا التعريف ملائم لعرضية الاستطاعة في الانسان وكونها عرض غير ذلك تكلف من المعتزلة ، وقد أنكر قاضي القضاة أن يكون المراد بالاستطاعة الصحة[٤] .

يناقش المؤلف بعد تقريره لمذهب الزيدية والمعتزلة في أحكام القدرة ومعنى

(١) انظر التفتازاني شرح العقائد النسفية ١٠١ .

(٢) البداية من الكفاية ١٠٧ .

(٣) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ٩٢ .

(٤) المصدر السابق ٣٩٢ ، والايجي ، المواقف ١٥١ .

الاستطاعة الفعل المقدور بين قادرين، ولم يقل بذلك من المعتزلة سوى أبو الحسين البصري ووافقه الإمام القاسم بن محمد والشرفي ودليلهم في ذلك: تحريك الجماعة نحو الخشبة.

الفصل الخامس في الإرادة ويبتديه المؤلف بهجوم لاذع على منهج المعتزلة في الإرادة فيتهمهم بأنه منهج «من أعظم مسائل المعتزلة خبطاً وخرصاً وخطأ التي خالفوا فيه العقل والسمع»، مع أن مذهبه، أي المؤلف، في الإرادة هو مذهب المعتزلة البغدادية والنظام، ويعني في اتهامه المعتزلة البصرية، لأنهم هم الذين يقولون بالإرادة الحادثة التي لا في محل قياساً على أنه تعالى، لا في محل. وقد تكلم المؤلف عن إرادة المعتزلة الحادثة في كتاب التوحيد وانتقاده لهم فيها، وهو هنا يعاود الكتابة في الإرادة من حيث تعلق هذه الإرادة بالمخلوقات والحوادث.

يعرف الشرفي الإرادة في حق الانسان بأنها النية والضمير أما في حق الله فهي عبارة عن مراده تعالى، وعلمه باشتمال الفعل على مصلحة، فإرادته لأفعاله علمه باشتمالها على المصلحة، وإرادته لأفعال غيره أمره به، وإذا ما أطلقت في حقه تعالى كصفة فهي مجاز، يقول المؤلف في ذلك: «وإرادة الله سبحانه، مجاز عبارة عن مراده، كما كانت مجازاً عن ضعيف الجدار ومقاربته للانهدام في قوله تعالى: ﴿ فوجد فيها جداراً يريد أن ينقض ﴾، وكذلك سمعه وبصره مجاز عبارة عن علمه.

ويقسم الشرفي الإرادة إلى قسمين إرادة حتم وإمضاء وإرادة تخيير وتمكين، فإرادة الحتم والإمضاء هي خلقه للمخلوقات، أما الثانية فهي أمر الله تعالى، عباده بالطاعة، وهو أمر تمكين وتخيير بناء على أن الانسان هو الذي يحدث أفعاله ويتحمل مسؤوليتها، وهذه الإرادة الأخيرة في حق الله هي نفس الأمر والنهي والوعد والوعيد وليست غيره، كما في حق الانسان التي هي «أمر زائد على العلم والظن والاعتقاد، سواء كان المريد مريداً لفعله أو لفعل غيره». وهذا المذهب في الإرادة هو مذهب البغدادية من المعتزلة، ولا فرق عند هؤلاء بين الإرادة والمدركية إذ هي بمعنى علمه تعالى، باشتمال الفعل على مصلحة وفي الكراهة علمه باشتمال الفعل على المفسدة، وهذا المذهب يخالف مذهب المعتزلة البصرية الذي سوف يتعرض له المؤلف في الفصل التالي. أما مذهب أهل السنة بالإرادة عندهم

صفة قائمة بذاته، تعالى، تقتضي تخصيص الممكنات بوجه دون وجه ووقت دون وقت[1].

في الفصل السادس يتعرض المؤلف لمناقشة المعتزلة والبصرية وأهل السنة في الإرادة، وكما تقدم في الفصل الآنف ان المؤلف يتهم المعتزلة بالخبط والخرص، ويقول في الرد عليهم: «ثبوت عرض لا في محل محال لا يعقل كحركة لا في متحرك، فان الحركة في غير المتحرك محال وإلا لزم بطلان اختصاص الأعراض بالأجسام، فثبت بطلان قول المعتزلة ومن تبعهم في هذه المسألة»، ويعني بمن تبعهم الزيدية المتعصبون للبهشمية كالإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضي، والقرشي صاحب المنهاج وشارح المنهاج الإمام عز الدين، والرصاص وغيرهم ممن «تبهشم» أي صار من البهشمية.

ويخلص المؤلف في هذا الفصل إلى أن للعباد إرادة بها يحدثون أفعالهم حسب قصدهم ودواعيهم وتنتفي هذه الإرادة بحسب كراهتهم وصوارفهم على طريقة واحدة «لأن ما دعا إلى الفعل المراد دعا إلى ارادته، وما صرف عنه صرف عنها»، وبالتالي يستحق هذا المريد المدح والذم على إرادة الحسن وإرادة القبيح، وهذه الإرادة كالاستطاعة متقدمة على الفعل غير مقارنة أو موجبة للمراد.

وهذا مذهب جمهور الزيدية والمعتزلة، وبعض المعتزلة كأبي الهذيل العلاف ومعمر وجعفر بن حرب ذهبوا إلى أن الإرادة توجب المراد وتولده، وهذا يعني أن هؤلاء يقولون بمقارنة الإرادة للمراد، وإذا ما قالوا بذلك فإنهم يوافقون أهل السنة في قولهم بمقارنة الاستطاعة للفعل، ولا فرق هنا بين الاستطاعة والإرادة إذا ما كان معنى هذه الأخيرة توافق القوة والعزم على الفعل[2].

الفصل السابع في معاني المحبة والرضا والولاية في حق الله تعالى، فهل الله يرضي عن عبادة ويحب ويوالي احباءه ويكره اعداءه، أهل السنة يقرون هذه المعاني في حق الله تعالى، ويفرقون بين الأمر والإرادة ويقولون ان المعاصي واقعة بإرادته ومشيئته لا بأمره ورضاه[3]،

(١) الجويني، الارشاد ٦٤، ٦٥، الايجي، المواقف ٢٩١.

(٢) انظر الايجي، المواقف ١٤٨.

(٣) المقدسي، المسايرة ٧، الايجي، المواقف.

ومن ثم فلا تلازم بين هذه المعاني والإرادة وللجويني تفصيل في الإرادة والمحبة[١] . أما الأشعري فيقول أن المحبة والرضا بمعنى الإرادة وهذا هو مذهب المعتزلة في الإرادة .

أما الشارح وصاحب المتن القاسم بن محمد فإنهما يفرقان بين الشاهد والغائب فهي في الشاهد أي المحبة والرضا والولاية بمعنى الإرادة ، أما في الغائب ، أي في حق الله تعالى فانها بمعنى الحكم باستحقاق الثواب أو العذاب ، فإذا أحب الله زيداً من الناس أو رضى عنه فان ذلك يعني أنه قد « حكم باستحقاق الثواب للعبد قبل حصول وقته وإيصاله إليه في وقته » ، والعكس في الكراهة .

الفصل الثامن في تعلق الإرادة بالكائنات ، يناقش المؤلف في هذا الفصل أفعال الله وتعلق إرادته بها ، فهل الله مريد لجميع ما يجري في الكون ؟ المؤلف يوافق المعتزلة في ان الله تعالى يريد كل أفعال الخير ويكره كل أفعال الشر ، بمعنى أنه لا يريدها ، ويرد المؤلف كما هو منهجه على الآراء المخالفة ، وهي آراء أهل السنة الذين يقولون إن كل شيء واقع في هذا الكون يريده الله خيراً كان أو شراً[٢] : « قلنا رداً عليهم إرادته تعالى لها ــ يعني القبائح ــ صفةٍ نقص لا شك فيها لكونها قبيحة ، والله يتعالى عن صفة النقص » ، ويستدل المؤلف على مذهبه في إرادة الله لأفعال الخير وتنزهه عن أفعال القبائح والمعاصي بالآيات القرآنية كقوله تعالى : ﴿ وما يريد الله ظلماً للعباد ﴾ ، ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، ﴿ ولا يرضى الله لعبادة الكفر ﴾ ، وغيرها من الآيات التي يذكر الله فيها كرهه للكفر والأفعال والأعمال السيئة .

ويناقش المؤلف في هذا الفصل صفة الكلام في حق الله ، والسبب في إيراد المؤلف هذه الصفة في مبحث الإرادة أن المعتزلة والزيدية ينكرون أن يكون الله تعالى صفة بهذا المعنى تتعلق بكلامه ، ومن ثم أدرجوا الكلام في الكلام أو في صفة الكلام ، في صفات الأفعال ، إذ هو عندهم من جنس المخلوقات .

يعرف الشارح الكلام بأنه ما كان مؤلفاً من هذه الحروف وأقله حرفان ، وهو

---

(١) انظر الارشاد ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

(٢) انظر الأشعري ، الابانة نشر المكتبة السلفية ٣٩٧ القاهرة .

تعريف المعتزلة[1] ثم يتصدى بعد تعريفه للرد على الأشعرية الذين ذهبوا في صفة الكلام بأنها معنى زائد وراء الذات قائم بها. يتعلق بالأمر والنهي والوعد والوعيد والخبر والاستخبار وأسموا هذا الكلام بالكلام النفسي[2]، ويقول في الرد عليهم: «وأما الأشعرية فزعموا ان كلام الله تعالى، صفة حقيقية مغايرة لوجود هذه الحروف والأصوات قائمة بذاته، وأن معنى كونه متكلماً عندهم هو اختصاصه بهذه الصفة وقيامها بذاته كالقادرية والعالمية».

أما خلاصة مذهب الزيدية والمعتزلة في كلام الله فهو: إن الله «خلق الكلام وفعله فصح وصفه بأنه متكلم، والدليل على أن المتكلم هو فاعل الكلام، هو أن المتكلم اسم اشتقاقي والاسم الاشتقاقي لا يعقل في اطلاقه إلا بوجود الفعل فيجب أن يكون المرجع بكونه متكلماً إلى وجود الكلام، لأنه من أسماء الفاعلين كالمنعم والمكرم ...».

ويهدف المعتزلة والزيدية من وراء قولهم بأن الكلام في حقه تعالى، بمعنى الخلق إلى إثبات أن القرآن مخلوق، وهذه مسألة خلافية بين أهل السنة والمعتزلة، وقد حاول أهل السنة وعلى الأخص الأشعرية حل هذه المشكلة الخلافية وهي القول بخلق القرآن، في إثباتهم لله تعالى كلاماً نفسياً وهو غير هذا الكلام المقروء بالألفاظ في المساجد والمعابد الذي جعلوه حادثاً دالاً على ذلك الكلام النفسي القديم[3].

الفصل التاسع في الكلمات المتشابة التي جاءت في القرآن الكريم كالقضاء والقدر والهدى والاضلال والختم والطبع والاغواء والفتنة، ويقول المعتزلة والزيدية إنه لا يمكن أن نأخذ بظاهر هذه الكلمات التي يعني ظاهرها الجبر والقسر ومن ثم يأولونها إلى معاني تطابق منهجهم في الأفعال الاختيارية، فقالوا في الهدى انه في أصل وضع اللغة: الدلالة والارشاد والدعاء إلى الخير قال تعالى ﴿ فأما ثمود فهديناهم ﴾، أي دعوناهم إلى الخير ودللناهم عليه بما ركبنا فيهم من العقول، وما أرسلنا إليهم من الرسل، وقد اختاروا — استحبوا — الكفر على الهدى والخير، والايمان بالله وطاعته واجتناب معاصيه.

---

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص٥٢٩.

(٢) انظر الجويني، الارشاد ١٠٥، الايجي، المواقف ٢٩٤ ابن الهمام، المسامرة ٧٥.

(٣) انظر الجويني الارشاد ١٣١، والايجي، المواقف ٢٩٤.

وللهدى أيضاً معاني أخرى كزيادة البصيرة والثواب والحكم ... إلخ أن الضلال فيأتي بمعنى الهلاك والعذاب والعقوبة، ومن ثم فالله تعالى لا يضل أحداً وإنما يحكم على هؤلاء الذين اختاروا طريق الضلالة بالضلال ويسهيهم به.

ويرد المؤلف على المجبرة الذين قالوا بأن الله يهدي ويضل ويغوي ويزين، ويتطرف في رده إلى مناقشة الجبرية في رميهم العدلية بالقدرية وهو ما جاء في الحديث الشريف: « القدرية مجوس هذه الأمة ». وينتهي المؤلف إلى أن المراد بهذا الحديث هم الجبرية، لأن النسبة من الاثبات لا من النفي، كما يقال في نسبة هذيل هذلي وتميم تميمي، وهكذا في بقية الأسماء.

الفصل العاشر في الدلالة على عدل الله وحكمته ويبتدي الكلام فيه بالخلاف بين المجبرة والعدلية حول وصف الله بكونه عادلاً لفظاً ومعنى، فالعدلية ويعني بهم الزيدية والمعتزلة والإمامية، وهم الذين — كما سلفت الإشارة — يقولون باستقلال الانسان بأفعاله وعدم تدخل القدر في توجيه تلك الأفعال، يقولون: إن الله عدل حكيم لفظاً ومعنى، لا يثيب أحداً إلا بعمله ولا يعاقبه إلا بذنبه، أما المجبرة — فكما يقول — فيقولون إن الله عدل حكيم لفظاً لا معنى، لأنه يجوز أن يعذب الأنبياء ويثيب الأشقياء، ومؤاد مذهب المجبرة، وهم هنا أهل السنة، أن الله تعالى متصرف في ملكه ولا يتصور — كما يقول الغزالي — أن يعد تصرفه في ملكه ظلم، إذ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير وهذا ما لا ينطبق على الله تعالى[1].

ويرد المؤلف على هذا المذهب ويتطرف في رده على الحكمة من خلق ابليس وأنه ابتلاء وزيادة في الامتحان ويترتب على ذلك الفضل المزيد والنعم الأبدية، ويرى المؤلف كالمعتزلة أن ابليس مثله مثل أي مكلف اختار بما مكنه الله وخلى بينه وبين ما يريد وقد اختار طريق الضلال فضل وأضل، وعمله ذلك كما يقول المؤلف « فيه مصالح عظيمة ونفعاً كبيراً أما بالإضافة إليه فلأن الاحسان إليه بالتكليف ونفعه به كالاحسان إلى سائر

(١) الاحياء ٩٩/١، والباقلاني، التمهيد ٣٤١.

المكلفين غيره ، واما بالإضافة إلى غير فلكون خلقه أدخل في المحنة والبلوى حتى يعظم الثواب ويكثر الأجر لأجل مخالفته في كل وسواس » .

ويرد المؤلف في خاتمة هذا الفصل على شُبـهُ المجبرة في نسبة الاضلال والاغواء إلى الله تعالى .

الفصل الحادي العشر في وجه الحكمة من خلق المكلفين وغير المكلفين ، بَيّن فيه أن الله تعالى ، متفضلاً بايجاد الخلق إلا أن ذلك الايجاد مقروناً بحكمة ، لعلةٍ ، حتى لا توصف أفعال الله بالعبث وهذا هو رأي المعتزلة بالإضافة إلى كونه رأي الزيدية ، وقد آخذ بهذا الرأي متأخروا الأشعرية[١] .

أما العلة أو الحكمة فهي التكليف أو العرض على الخيرات « ليجعله ــ أي المكلف ــ متمكناً من نيل الخير وهو الفوز بجزيل الثواب » . ثم يناقش المؤلف آراء المجبرة في الحكمة من خلقه تعالى للخلق وهي ، كما يذكر عنهم ، أما لادخالهم الجنة أو النار .

أما الحكمة في خلق غير المكلفين الجمادات النباتات والحيوانات غير العاقلة (البهائم والدواب) فهي انه تعالى خلق الأولى لتنتفع بها سائر الحيوانات ، وخلق هذه الأخيرة لينتفع بها بنى الانسان ، وذلك مصداقاً لقوله : ﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ﴾ .

الفصل الثاني عشر وجه الحكمة من الألم في هذا الفصل يتطرق المؤلف إلى مذاهب المجوس والطبائعية والمطرفية ، وهي فرقة منشقة عن الزيدية ، في الألم فالمجوس ينسبون الألم إلى إلّه الظلمة وكلما كان لذة وسروراً نسبوه إلى إلّه النور أما الطبائعية فقد جعلوا كل ذلك من طبع الأجسام ، وهذا هو مذهب المطرفية وزاد هؤلاء الأخيرون بأن الموت إذا ما حدث للانسان فانه إذا كان قبل المائة والعشرين سنة فليس من الله وإنما حدث نتيجة اختلال عضوي .

ويرد المؤلف على هذه المذاهب في الألم ، ويقسم الآلام إلى قسمين آلام مقدورة

---

(١) انظر د . عبد الكريم عثمان ، نظرية التكليف .

وأخرى غير مقدورة للمكلفين ، كلها لا بد لها من فاعل أما الله وأما الانسان ، وإنما قال بهذا ليبطل التولد الذي قال به بعض المعتزلة في الأفعال .

فالآلام المقدورة للانسان فتحسن منه لأستحقاق كالعقوبات بأنواع الحدود أو لنفع زائد على مشاقها كالأسفار طلباً للتجارة وما شابه ذلك من المصالح . أما التي من الله فهي أما أن تكون للمكلفين أو لغير المكلفين فإذا كانت للمكلفين فالزيدية والمعتزلة يرون وجوب العوض على الله تعالى في الدار الآخرة وقد أورد المؤلف اختلاف المعتزلة البصرية والبغدادية في هذا الصدد أي في القول بالعوض وبالاعتبار ، فالزيدية والبغدادية يقولون بالعوض دونما اعتبار في الدنيا أما البصرية فقالوا بالعوض والاعتبار ، أي اعتبار بتلك الآلام الحالة فيهم أو في غيرهم .

ويختم المؤلف هذا الفصل بأقوال لأئمة الزيدية في الآلام النازلة بالمؤمنين .

الفصل الثالث عشر يذكر المؤلف فيه الآلام التي تقع ظلماً وعدواناً من المكلفين ، وينقل المؤلف آراء المعتزلة في هذه الآلام ، فبعضهم يرى أنه لا بد أن ينتصف الله لهؤلاء الذين وقعت عليهم هذه الجنايات في الدنيا ، وبعضهم يرى ان الله ينتصف من هؤلاء الظلمة الجناة في الآخرة ويعلم المتألمين بأنه قد اقتص لهم ، والمؤلف يأخذ بهذا الرأي الأخير ، لأنه ــ كما يقول ــ ان الكثير من الظلمة والمفسدين والمتجبرين في الأرض ممن أكثر الفساد فيها بالقتل والحبس وأخذ الأموال يموتون دون أن تقع بهم آلام » .

ويفرق المؤلف بين الآلام الواقعة على المؤمنين ألم المكلفين وبين الآلام التي وقعت على المكلفين غير المؤمنين فالتي وقعت على المؤمنين فانهم يثابون عليها ويحط الله من سيئاتهم ، أما الأخيرون أي غير المؤمنين فانه لا عوض لهم بل قد يكون تعجيل عقوبة . وبعض المعتزلة يرى أن الله ينتصف لهؤلاء غير المؤمنين في الدنيا لأن التخلية بين الجناة وبينهم تعد ظلماً يتنزه الله عنه . ويرد المؤلف على قول المعتزلة بأنه لا عوض لصاحب الكبيرة .

في الفصل الرابع عشر يتطرق المؤلف إلى أحكام العوض ، والعوض كما يعرفه هو المنافع والنعم الموصلة إلى صاحبها لا على وجه التعظيم ، ويعني بالعوض هذا العوض للذين حلت بهم الآلام سواء كانت من الله تعالى أو من فعل الجناة بهم ، ويورد المؤلف في هذا

الفصل آراء المعتزلة في دوام العوض وانقطاعه، ويأخذ المؤلف برأي معتزلة بغداد الذين يرون دوام العوض للمستحقين، أما معتزلة البصرة فيرون انقطاع العوض، لأنهم يعتبرونه كالأروش المستحقة، فكما لا تجب هذه الأروش على الدوام فكذلك الأعواض. ويرد المؤلف على البصرية كعادته إذا ما خالف مذهبهم مذهبه.

الفصل الخامس عشر في الآجال حقيقتها، وحقيقة الأجل كما يعرفه المؤلف في اللغة الوقت المضروب لحصول أمر من الأمور، أما في الاصطلاح فلمعنين لمدة استمرار الحياة ولوقت انقضائها، يناقش المؤلف بعد تعريفه الأجل آراء المعتزلة وأهل السنة في ذلك أهل السنة والمعتزلة البصرية أن الأجل أجل واحد هو وقت الموت أو وقت القتل أما الزيدية والبغدادية فيرون أن الأجل أجلان أجل وقت الموت وآخر يحدث بالقتل من الجناة ويسمون الأول الأجل المسمى أو المحتوم والآخر أجل مخروم، ومعنى مخروم أنه قطع الأجل المسمى وخرمه ولولا هذا الخرم لعاش المقتول.

يحتج المؤلف بأن الأجل أجلان بقوله تعالى: «ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب» ويقول: أن هذا نص صريح يفيد القطع بأن القتل خرم أي قطع لحياة المقتول، إذ لو ترك المقتول ظلماً خشية القصاص من قاتله لعاش ذلك المقتول قطعاً، ولو ترك المقتص منه وهو القاتل لتركه القتل الموجب للقصاص لعاش قطعاً كما أخبر الله تعالى.

ويورد المؤلف طائفة من أقوال أئمة الزيدية في القول بأن الأجل أجلان تعضد هذا المذهب في الأجل. وهدف البغدادية والزيدية من القول بالخرم التحديد أن ذلك مسؤول عنه الجناة والطغاة وحتى لا يقال بأنه كان بقضاء الله وقدره ومن ثم يستغل أولئك الجناة والطغاة ذريعة القضاء والقدر فيعملون سيوفهم في الرقاب.

الفصل السادس عشر يخصصه المؤلف في الكلام في الروح، ويورد فيه طائفة من أقوال أئمة الزيدية والمعتزلة في حقيقة الروح كقول بعضهم بأن الروح جسم لطيف يجانس الهواء، أو هي ذلك المتحرك المأمور المنهى الدراك، أو هي النفس المتردد في مسام الحي. أما الرأي المؤلف وشيخه فان الروح من الله لا تعلم حقيقتها.

الفصل السابع عشر في فناء العالم، وفيه يورد مذهب الفلاسفة والمعتزلة

والأشعرية، فمذهب الفلاسفة أن العالم أزلي قديم لا يتحول أو يتغير، وقد أخذ برأي الفلاسفة من المعتزلة الجاحظ إلا أنه قال ان وضع العالم الحالي ونظامه يزول وتبقى مادته. أما مذهب جمهور المعتزلة فان العالم يفنى وفناؤه من قبل الله تعالى بطروء ضد وهذا الطروء الضد يسمى الفناء، وهو عرض لا في محل، وقد قاسوه على كلامهم في إرادة الله من كونها عرض لا في محل.

ومذهب الأشعرية في الفناء ان الله تعالى، يفني العالم بسلب البقاء عنه لأنه باق ببقاء يخلقه الله حال بعد حال.

أما الزيدية فناء العالم عندهم إنما يكون من قبل الفاعل وهو الله تعالى فيعدمه كأن لم يكن قياساً على ايجاده قبل أن لم يكن، وقد استدلوا على فنائه بالعقل والسمع أما المعتزلة فقالوا لا دليل علي ذلك إلا السمع ويورد المؤلف ما حرره الهادي إلى الحق في الدلالة العقلية على ذلك يقول الهادي: «فلما تصرمت أعمال المطيعين ولم يثابوا وانقضت آجال العاصين ولم يعاقبوا وجب على اطراد الحكمة ان داراً بعد هذه الدار يثاب فيها المطيعون ويعاقب فيها المسئيون».

الفصل الثامن عشر في الأرزاق، والمؤلف في هذا الفصل يفرق ما بين الرزق الحلال والحرام فالأول رزقا أما الثاني فليس برزق، ويعرف الرزق الحلال بأنه: كلما ينتفع به من الأموال، ويناقش المؤلف في هذا الفصل مذاهب الباطنية والصوفية والمطرفية والمزدكية وهي فرقة مجوسية، في الأرزاق ومذهب هذه الفرق أن لا حرمة لشيء فالكل مباح، وما كان للمؤلف أن يورد تلك الاباحة بصيغة العموم فيما يتعلق بمذهب الصوفية، ذلك لأن الذين يقولون بالاباحة شرذمة قليلة والتصوف الحق بريء مما يقولون، وهؤلاء القليلون تحاط الشبهات باعتقاداتهم فلذلك كفرهم بعض العلماء كابن العربي والحلاج، وآخرون توقفوا فيهم، ويظل مع ذلك التصوف التحري والتحرز عن الوقوع في محارم الله تعالى.

الفصل التاسع عشر في التكسب، ويعني بذلك الأعمال التجارية والرخصة في كونها جائزة طلباً للرزق الحلال، ويرد المؤلف على القائلين من الحشوية والصوفية بالتوكل وعدم السعي لطلب الرزق.

في الفصل العشرين يناقش المؤلف الأسعار من حيث غلائها ورخصها، ويفرق المؤلف بين ارتفاع الأسعار لحدوث الكوارث وشح الأمطار وبين احتكار التجار للسلع الاستهلاكية فالأولى، أي ارتفاع الأسعار من الله تعالى، أما الثانية فحادثة نتيجة لجشع التجار وجريهم للربح السريع على حساب ضروريات الحياة، وما يفعله أولئك من غلوهم في الأسعار حرام ويستدل المؤلف على تلك الحرمة بقوله (صلى الله عليه وسلم): «من احتكر طعاماً أربعين يوماً فقد بريء من الله عز وجل وبريء الله منه». كما يرد في هذا الفصل على المجبرة في قولهم بأن ذلك الغلاء كله من قبل الله، ويعني بالمجبرة أهل السنة.

الفصل الواحد العشرين في التكليف، وقد تعرض المؤلف للتكليف في فصول سابقة إلا انه في هذا الفصل يوسع دائرة الكلام فيه، فيعرف التكليف في اللغة: تحميل ما يشق، وفي الاصطلاح البلوغ والعقل، وفي الشرع تحميل الأحكام الخمسة، وهي الندب والوجوب والكراهة والحرمة والاباحة، ولم يتعرض المؤلف لتعريف المعتزلة للتكليف بأنه اعلام الغير بأن عليه أن يفعل أو لا يفعل، كعادته في تناول آرائهم.

ويذكر المؤلف بعد ايراده لتلك التعريفات الوجه في حسن التكليف من كونه عرضاً على الخير، ثم يعرض لشرائط حسن التكليف وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

ما يرجع إلى المكلف الحكيم، أي الله تعالى، وما يرجع إلى المكلف العاقل، وما يرجع إلى الفعل المكلف به، ثم يعدد المؤلف الأمور التي تعد في حقيقتها تكليفاً كوجود ابليس وانزال المتشابه من القرآن، وكذا الناسخ والمنسوخ، ثم يعرض المؤلف بعد ذلك إلى تكليف ما لا يطاق، ويذكر الخلاف حول ذلك بين المعتزلة والزيدية والأشعرية، ومذهب الزيدية والمعتزلة في هذا الصدد نفى تكليف ما لا يطاق وذلك كما يقول المؤلف: «لكونه قبيحاً وقبحه معلوم بضرورة العقل.

الفصل الثاني والعشرين في الألطاف، ويقوم المؤلف في بدايته تعريفاً للطف في اللغة والاصطلاح ففي اللغة: بمعنى اللطافة، نقيض الكثافة، وفي الاصطلاح تذكير المكلف بقول أو بغيره حامل على فعل الطاعة، وهو قريب من تعريف المعتزلة، إلا أن

المؤلف لا يقول بما يقول به المعتزلة في اللطف من حيث كونه واجباً على الله، كما سيتعرض لهم، بل يرى ان الوجه فيه كونه تفضلاً من الله تعالى كالتكليف نفسه .

ويتعرض المؤلف لذكر نقيض اللطف وهو الخذلان فيعرفه بأنه : عدم تنوير القلب بزيادة في العقل، وكلا من اللطف والخذلان متقدمان على الفعل وليس بعده .

ولعل أهم ما يمكن ما يوجه إلى مذهب المعتزلة والزيدية في اللطف من نقد هو ان هذا المذهب واضح التناقض، ذلك انه لو كان هذا اللطف واجباً على الله للمكلفين، فهو يعني سلب الاختيار الذي قالوا به للمكلف، وفي هذا هدم لقاعدتهم في القول بالإرادة الحرة للانسان، أما قولهم « دون إلجاء » فلا يشفع لهم، لأنه في هذا الحال يكون كغيره من المواعظ في الحث على أفعال الخير، وهذه لا تستوجب قولهم بالوجوب، وقد أدرك المؤلف أن قول المعتزلة بالوجوب يوقع في الجبر ومن ثم قال تذكير وليس تقريب كما يقول المعتزلة في تعريفهم، وقال تفضل وليس بواجب كما سنرى في الفصل التالي .

الفصل الثالث والعشرين في أحكام اللطف وهو آخر فصل في الجزء الأول من الشرح، ويبدأ المؤلف في مقدمة هذا الفصل بنفي أن يكون ثمة واجب على الله تعالى، ويقول : « وأما ما ابتدعه المعتزلة في تقسيم الألطاف التي ذكروها وايجابها على الله تعالى فلم أعرف وجهه ولا وقفت عليه في أقوال أهل البيت » .

على أن ما يقول به المؤلف ليس رأي كل الزيدية فان كثيراً من الزيدية يوافقون المعتزلة قولهم في اللطف كالمهدي أحمد بن يحيى[١] المرتضي، والقرشي صاحب المنهاج[٢] والشيخ الرصاص الحسن بن أحمد[٣] والمحلي صاحب المسترشد[٤] ويكاد يكون هؤلاء بهشمية في اعتقادهم فهؤلاء جميعاً يوجبون على الله تعالى أموراً ثمانية كما ينقلها صاحب الشامل الإمام يحيى بن حمزة هي كالتالي :

---

(١) انظر النجري، شرح القلائد باب اللطف، مخطوط .

(٢) انظر من هذا الكتاب كتاب العدل، مخطوط .

(٣) انظر الصعدي شرح الثلاثين مسألة للرصاص، مخطوط .

(٤) انظر الجزء الثاني من هذا الكتاب، مخطوط .

١ ــ اللطف للمتلطفين .
٢ ــ العوض للمتألمين .
٣ ــ الانتصار للمظلومين .
٤ ــ قبول توبة التائبين .
٥ ــ اثابة المطيعين .
٦ ــ تمكين المتمكنين .
٧ ــ نصرة المظلومين .
٨ ــ بعثة المستحقين .

ويستدرك الشرفي على الإمام يحيى بن حمزة في أن يكون ذلك رأي الزيدية ، وهو كما تقدمت الاشارة رأي كثير منهم. وقد جعل المعتزلة نتيجة لقولهم باللطف الشرائع والعبادات لطفاً وليست من قبيل الشكر كما هو رأي المؤلف ، ومن ثم فاتياني الصلاة واخراجي الزكاة هو فعل من أفعال اللطف ، ويرد المؤلف على رأي المعتزلة في اللطف ويذهب إلى أن تلك العبادات المتمثلة في الصلاة والزكاة والحج ... إلخ إنما هي في الأصل طاعة وشكر لله تعالى على أصول نعمه التي لا توازي الأقل اليسير من نعمه السابقة على عباده .

بسم الله الرحمن الرحيم
(وصلى الله على محمد وعلى آله)[1]

الحمد لله الذي دلنا على معرفته بما أرانا من عجائب مصنوعاته وألهمنا ــ وله الحمد ــ الانقياد لربوبيته، بما ركب فينا من العقول التي جعلها سبحانه علينا من أعظم حججه وآياته، وردعها بعزته عن إدراك كنه ذاته بما فطرنا عليه من العجز عن إدراك كثير من مخلوقاته، علمنا، جلى وعلا، ما يحق علينا في تقديسه وتعظيمه من أسمائه الحسنى وصفاته، ونبهنا سبحانه وتعالى، على أن لا شريك له بما أحكم، وأتقن من تدبير خلقه من أرضه وسماواته، وعلى أنه ليس كمثله شيء بما ذرأ وبرأ من متشابه خلقه وغير متشابه، الذي لا بد أن ينتظمه الشبه في آي أوصافه وسماته وبما ركز في العقول من أن أي فاعل

(١) زيادة في الهامش، ويبدو أنها من الناسخ. وقد فصل الشارح بيان عقيدته في أصول الدين مباشرة، ثم عقب بعد ذلك بالصلاة على النبي وآله، وكما هو واضح سرد في اختصار المسائل الأصولية، ابتداء بالاستدلال على الوحدانية لله تعالى، وانتهاء بكونه تعالى عدلاً حكيماً. وهذه الافتتاحية من عادة التآليف التي جرى عليها المعتزلة في تآليفهم. انظر مثلاً مقدمة الزمخشري للكشاف.

لا يشبه شيئاً من مجعولاته ومفعولاته، الأول الذي كون الأشياء من العدم المحض، والآخر الباقي بعد فناء الدنيا والسموات والأرض.

وأشهد أن لا إله هو وحده لا شريك له الملك الديان، والمتفضل بكل احسان، والممتن بتعريض الاحسان بالتكليف إلى الدرجات الرفيعة من الجنان. العدل الحكيم، الرؤوف الرحيم، الذي لا يظلم العباد، ولا يحب الفساد، ولا يكلف أحداً من طاعته وشكره إلا دون ما أعطاهم من القوة على الازدياد من خيره وبره، غافر الذنب، وقابل التوبة، شديد العقاب، ذي الطول لا إله إلا هو إليه المصير.

وأشهد أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم عبده ورسوله وخيرته من جميع الأعارب والأعاجم. الذي بعثه من أعز منصب وأطيب أرومة، واصطفاه من أشرف جوهر وأكرم جرثومة، واختصه بالرسالة إلى الأنس والجن أجمعين، وأوجب طاعته، وتصديقه على جميع المكلفين، وأيده بالمعجز الأكبر الباقي إلى يوم الدين، فصدع (صلى الله عليه وآله وسلم)، بالرسالة، مجتهداً، وأدى ما حمل من الأمانة مناصحاً، والناس في غمرات غيهم عمين، وفي ضلالات كفرهم منهمكين، يعبدون ما ينحتون من الأحجار، يجعلون لهم آلهة من العيدان[١] والأشجار، ويعكفون عليها أثناء الليل والنهار، لا يعرفون رباً ولا يدينون لله دينا، فأنقذهم الله سبحانه، به من الضلالة، وهداهم بنور علمه من ظلم الجهالة. فجزاه الله عنا وعنهم أفضل ما جزى نبياً عن أمته، ورسولاً عن أهل ملته، و (صلى الله عليه وآله وسلم)، صلاة دائمة بدوامه، لائقة بكرمه.

وأشهد أن الإمام بعده ـــ بلا فصل ـــ أخوه ووصيه وابن عمه ووليه، الفارج الكرب عن وجهه، والسابق إلى الايمان والتصديق، فارس الكتائب، ومظهر العجائب، علي بن أبي طالب، (صلوات الله عليه وسلامه)، ثم بعده ابنه المطهر وسبطه الأصغر الأزهر، لقول الله عز وجل: ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾[٢].

---

(١) جمع عود وهي العصى.

(٢) المائدة: ٥٥.

وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه وأنصر من نصره وأخذل من خذله »[1] وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « الحسن والحسين أمامان قاما أو قعدا وأبوهما خير منهما » .

وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « كل بني أنثى ينتمون إلى أبيهم إلا ابني فاطمة فأنا أبوهما وعصبتهما »[2] .

وأشهد أن أمهما الزكية والسلالة المرضية سيدة نساء العالمين ، وخامسة أهل الكساء ، (صلوات الله عليها وسلامه) ، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) فيها : « مريم سيدة نساء عالمها وأنت سيدة نساء العالمين »[3] .

الطريق إلى الإمامة

وأشهد أن الإمامة بعد الحسن والحسين (عليهما السلام) محصورة فيمن طاب وزكى من ذريتهما ، وكان على صفتهما ، وسار بسيرتهما واهتدى بهديهما ، وأن طريق إمامته أن يشهر سيفه ، وينصب رايته ، ويقرب المؤمنين ، ويدنيهم ، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، يحب لله ويبغض لله ، لا تأخذه في الله لومة لائم .

وأشهد أن الله سبحانه ، اصطفاهم لذلك واختصهم لما هنالك ، وجعلهم حماة دينه ، وحفاظ شريعته ، وحججه على خلقه ، لقوله تعالى : ﴿ ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾[4] وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « إن عند كل بدعة تكون من بعدي يكاد بها الإسلام ولياً من أهل بيتي موكلاً يعلن الحق وينوره ويرد كيد

(١) أخرجه الطبراني عن زيد بن أرقم ، انظر العجلوني كشف الخفاء ٢٧٤/٢ ، طبع .
(٢) أخرجه الطبراني بهذا المعنى ، انظر العجلوني ، كشف الخفاء ١١٨/٢٠ .
(٣) أخرجه الطبراني بهذا المعنى ، انظر المصدر السابق ٣٥٨/١ .
(٤) الأحزاب : ٣٣ .

الكائدين»[1] . فاعتبروا يا أولي الأبصار وتوكلوا على الله (وصلوات الله عليهم وسلامه) ورحمته الدائمة العظمى وإكرامه .

أما بعد، فانه لما كان كتاب (الأساس) ــ الذي ألفه مولانا أمير المؤمنين المنصور بالله رب العالمين، أبو محمد القاسم[2] بن محمد بن علي، قدس الله روحه، ونور ضريحه آمين ــ من أجل الكتب المصنفة في أصول الدين، وأعظمها نفعاً للمبتدين والمنتهين، لما ضمنه من علوم أهل البيت المطهرين، التي كانت قد رفضت ودرست منذ زمان وحين، واستغنى عنها بكتب محدثة للمعتزلة ومن تبعهم من المتأخرين مع ما فيها من المغالط والمداحض لمن لم يتثبت فيها بأقوال الأئمة الهادين، وحجج ذوي الألباب المنيرة للمستبصرين غير الغالين .

وكان هذا الكتاب المبارك قد انتفع به أكثر أهل زمانه (عليه السلام) واعتمده لبركته وسهولته وقرب مناله للخاص والعام وكان كثير من العلماء ــ كثرهم الله ــ قد سأل الإمام (عليه السلام) أن يشرحه، فلم يساعده تقلب الزمان، وعوارض الحدثان، ومقاساة بني الدنيا، وقمع المفسدين والأعداء، واصلاح الأمور وتدبير الجهود، مع أنه (عليه السلام) كان قد هم وشرع في جمع أوراق في أوله يسيرة، وممن سأله في ذلك القاضي الأفضل العلامة جمال الدين علي بن الحسين بن محمد المسوري[3] أيده الله، وقال في معنى ذلك :

ماذا أقول وقد بلغت إلى بذي	عنه يقصر من تأزر وارتدى
حزت المفاخر والمحامد عن يد	وسموت في أفق المكارم مقصداً
أما فخارك فهو من خير الورى	ووصية الهادي إلى نهج الهدي

(١) في الحلية : ولياً صالحاً بدلاً من ولياً من أهل بيتي انظر الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ٤٠٩/١، طبع الحلبي دون تاريخ .

(٢) تقدمت ترجمته في التعريف به وكتابه الأساس .

(٣) القاضي العلامة علي بن الحسين بن محمد بن علي بن محمد بن غانم المسوري قال زبارة في ترجمته : كان كثير العبادة حسن السمت له يد طولى في علم المعقول، توفي بمدينة صبيا سنة ١٠٣٤هـ . انظر ملحق البدر الطالع ص١٦٤ .

ومن البتول وسبطها وبنيهما … أعلى الورى شرفاً وأكرم محتدي

فافخر بهم يا بن الكرام فانهم … والله من بفخار هم شهد العدا

ولهم وحقك مفخر بك ينثني … حجلاً شعاع الشمس عنه إذا بدا

تثني العلوم عليك إذ أجبتها … وجمعت منها ما غدا متبددا

ورفعت منها «بالأساس» قواعد … أضحى بها شرف العلوم مشيداً

أكرم به سفر غدا لذوي الهدى … حرزا به يكفون مخشي الردى

وغدا بحمد الله سيفاً صارماً … في هام أحراب الضلالة مغمداً

أوردت فيه دلائلاً أوارها … قد صيرت بصر الجهالة أرمداً

نزهت فيه الله عن من … أمسى لمنتحل العلوم مقلداً

وأتيت بما يروق ذوي النهى … فغدا سرورهم به متجدداً

أوضحت فيه طريق آل محمد … من كان منهم مغوراً أو منجداً

ونظمت فيه من جواهر علمهم … عقد تدال له العقود منضداً

وصدعت فيه أبا علي[1] بالذي … لذوي العقول هدى السبيل الأرشدا

لكنه يحتاج يا بن محمد شرحـ … ـا فلا تتركه عنه مجرداً

فيه يتم بهاؤه وبه لمن … رام اقتباس سناه يصفو مورداً

فامنن به عجلاً تفوز بأجر من … ببلوغ غاية ما يؤمل أسعدا

وهو اليسير عليك إذ أنت الذي … أصبحت في أهل البلاغة أوحدا

واسلك به وسطاً طريقاً واضحاً … في البسط والايجاز كيماً تحمدا

لازلت كهفاً للانام وملجأً … في الدين والدنياتنيل من اجتدا

واسلم أمير المؤمنين مبجلا … ومعظماً ومكرماً ومبجلاً

سبب تأليف شرح الأساس

سألني بعض من يعز على مسألته، وتلزم اجابته حسن ظن منه بحالي ولم يقف على جمود قريحتي وتبلبل بالي أن أجمع عليه شرحاً يكشف عن بعض مستوره، ويوضح من

(١) يعني أبا علي الجبائي المعتزلي. ستأتي ترجمته.

مكنون نوره، ويزداد فهمه قرباً، وما ضمنه (عليه السلام) من العلوم رسوخاً، مع شدة محبتي لحفظ مذاهب أهل البيت (عليهم السلام) الذين هم أولو الألباب، وشغفي بقواعدهم العذبة السلسة المتوقفة على حدود العقول، وأدلة السنة والكتاب، فأجبته إلى ذلك مع اعترافي بعجزي عن بلوغ درجة الكمال في هذا الباب، وتقاصر خطأي عن الحاق أولى السبق في ميدان هذا الفن البعيد الأطراف والأسباب، غير اني جمعت من أقوال الأئمة الهادين الموفقين لاصابة الحق، أطيبها وأزكاها، وقصدت الامتثال لقوله تعالى: ﴿ لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما أتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما أتاها ﴾[1]. وطلبت من الله سبحانه العون والهداية، ونظرتي إليه جلا وعلا، في التوفيق والتسديد في البداية والنهاية، فهو حي عليه توكلت وبه استمسكت واعتصمت، وهو نعم المولى ونعم النصير.

نسب الإمام القاسم

قال الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي بن محمد بن رشيد بن أحمد بن الأمير الحسين بن علي بن يحيى بن محمد بن يوسف الأشل بن الداعي الله القاسم ابن الإمام الداعي إلى الله يوسف ابن الإمام المنصور بالله يحيى ابن الإمام الناصر لدين الله أحمد ابن الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين ابن الإمام نجم آل الرسول القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل بن ابراهيم الحسن الرضي بن الحسن السبط بن أمير المؤمنين، وسيد الوصيين علي ابن أبي طالب (عليهم السلام):

(بسم الله الرحمن الرحيم)، قال في شرحه[2]: «ابتدأت كتابي هذا واستصحبت متبركاً باسم الله إلّه الخلق المحيص بأن يوصف بالرحمن مطلقاً، وبالرحيم غير مضاف، حيث وسعت رحمته في الدنيا كل شيء، رازق المطيع والعاصي، وكتبها في الآخرة لمن مات

(١) الطلاق: ٧.

(٢) يعني الشرح الذي لم يتمه القاسم.

مؤمناً من عباده »، قال تعالى : ﴿ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون ﴾[1] .

لفظ الله اسم للباري

قلت : ولفظ الله اسم للباري بأن أمدح مختص به تعالى ، كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى . وهذا قول من الله سبحانه ، على السن العباد تعليماً منه ، جل وعلا ، لهم كيف يدعونه ، ويستعينون به ، ويتضرعون إليه ، ويتبركون بأسمائه .

والقرآن الكريم مملوء من نحو هذا ، نحو الفاتحة[2] ، إلى آخرها ، وغير ذلك . وقد أردف (عليه السلام) التسمية بالتحميد اقتداء بالكتاب المجيد ، وعملاً بروايات حديث الابتداء كلها نعمة ، «وأنه كل أمر لم يبدأ فيه : «بسم الله الرحمن الرحيم (فهو)[3] أقطع » ، وفي رواية : « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم »[4] .

معنى الحمد

وفي رواية : « كل أمر ذي بال لا يفتح بذكر الله فهو أبتر ، أو قال أقطع » (الحمد) اعلم : أن الحمد هو الثناء الحسن والوصف الجميل على الفواضل والفضائل ، وقيل الفضائل الاختيارية ، لا نحو تمام الشكل وحسن الوجه . ولا يكون إلا قولاً باللسان ، والشكر لا يكون إلا على الفواضل والفضائل ، وهي النعم ، ويكون بالجنان واللسان والأركان .

---

(١) الأعراف : ١٥٦ .

(٢) سورة الفاتحة .

(٣) ساقطة في الأصل .

(٤) أخرجه أبو داؤد وغيره ، السخاوي ، المقاصد الحسنة في الأحاديث المشتهرة ٣٢٢ نشر دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٧٩ .

المــدح

والمدح[1] كالحمد إلا أنه يكون على الفواضل والفضائل، وهي صفات الكمال مطلقاً اتفاقاً. والمتبع في ذلك استقراء اللغة.

قال (عليه السلام) في تفسير (الحمد): أي المدح الحسن (لله) لا يخرج منه إلا ما لا يجوز عليه سبحانه، نحو شجاع كريم الآباء، وإلا ما خصه دليل، لأن اللام إذا دخلت على الجنس فهي مفيدة للاستغراق، وهو أعم من الشكر من حيث أنه يقابل به النعمة شكر عليها، ويكون لأجل صفات الكمال. والمدح والثناء لا يكون إلا باللسان، والشكر أخص منهما، لأنه في مقابل النعمة فقط، ويكون باللسان والجنان اعترافاً بالنعمة وتعظيماً للممتن بها، ويكون بالأركان التي هي جوارح الانسان، وذلك حيث يأمره بأمر أو ينهاه من أمر، فانه يجب امتثاله لمكان الملك والنعمة.

حقيقــة التسبيــح

قال (عليه السلام): «وإنما فسرنا الحمد بالمدح والثناء الحسن، لأنه يصح أن نحمد الله بنشر أوصافه الذاتية على مننه الاختيارية، كما نحمده بنشر فضائله الاختيارية عليها، قال تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾[2]، وقوله تعالى حاكياً: ﴿ونحن نسبح بحمدك﴾[3]. والباء مثلها في قولك كتبت بالقلم، كما هو السابق إلى الفهم.

والتسبيح هو تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين وعن العدم، والحدوث وعن الجهل، وعن نفي القدرة، وغير ذلك مما يستلزم من تنزيهه ثبوت صفاته وغيرها، فكان تنزيهه بحمده الذي هو غير الاقتصار على فضائله تعالى الاختيارية. ومن قال إن الباء للمصاحبة

---

(١) في الهامش تعليق على الفرق بين الحمد والمدح وهو قوله: «فالفرق بينه وبين الحمد على هذا ليس إلا من جهة ان المدح متفق على أن متعلقة الفواضل والفضائل الاختيارية وغيرها، والحمد مختلف فيه، كما تقدم، أعني منهم من قال أن يكون على الفضائل الاختيارية لا غيرها، ومنهم من قال على الفضائل مطلقاً».

(٢) الأسراء: ٤٤.

(٣) البقرة: ٣٠.

أو لغيرها، فإنا نقول: غاية ما في الباب أو الباء مشتركة وحملها على أحد معانيها دون الآخر بلا دليل تحكم، والدليل على كونها للمصاحبة هنا أو للتسبيب أو غيرهما معدوم.

فمعنى قوله تعالى: ﴿ونحن نسبح بحمدك﴾ ونحوه: نحن نسبح بذكر صفاتك الذاتية وغيرها، وهذا معنى ما ذكرنا.

ولا يكون الحمد لله تعالى منا إلا على ما أنعم، فهو جزء من الشكر. ومن جملة النعم بلائه(١) الحسن، ﴿وليبلي المؤمنين منه بلاء حسناً﴾ كما في كتابه العزيز.

والمدح يكون على النعم، كالحمد، وقد يكون على صفة الكمال، فالحمد هو نفس المدح بجميع الصفات على ما أنعم الله سبحانه.

والمدح هو بجميع الصفات أيضاً لا على ما أنعم فقط بل مطلقاً فهما شيء واحد، باعتبار منشائهما، وفرق العمومية في المدح والخصوصية في الحمد باعتبار موجبهما(٢). والله أعلم.

وقال الإمام شرف (الدين)(٣) (عليه السلام) في تحقيق الحمد والمدح وهي

---

(١) في الهامش جاء هذا التعليق: «حمدنا لله سبحانه، لا يكون إلا على ما أنعم ولا يتصور غيره». ويبدو أن صاحب هذا التعليق معتزلي العقيدة، إذ المعتزلة يرون أن البلاء سواء كان من الكوارث النازلة أو غير ذلك مما يكون عليه العوض من الله، وذلك مما أوجبوه عليه تعالى، وهذا بعكس رأى المؤلف والشارح كما سنقف على ذلك فيما بعد في كتاب العدل.

(٢) وجاء في تعليق آخر بالهامش: «فبينهما على هذا عموم وخصوص مطلقاً يجتمعان فيما إذا كان في مقابلة النعم، وينفرد الأعم، وهو المدح فيما إذا كان في غير مقابلة النعم.

(٣) ساقطة في الأصل. والإمام شرف الدين هو المتوكل على الله بن يحيى بن شمس الدين بن أحمد بن يحيى بن المرتضي تولى أمر الإمامة سنة ٩١٢ هـ معارضاً لإمامة الناصر لدين الله الحسن بن عز الدين (توفى سنة ٩٢٩ هـ) وكان شرف الدين أول إمام من أئمة الزيدية يستعين بالمماليك المصرية لمقاتلة دولة عامر بن عبد الوهاب الطاهرية، وقد كانت هذه الدولة قوية متماسكة فأخر بها المماليك وقوضوا أركانها وقتلوا سلطانها عامر بن عبد الوهاب سنة ٩٢٣ هـ وطافوا برأسه في شوارع صنعاء، وتوجه المماليك بعد ذلك لمقاتلة من استنجد بهم وهو الإمام شرف الدين صاحب الترجمة، وكانت أيام هذا الإمام وبنيه حروباً متتالية بينهم وبين المماليك أولاً ثم مع أشراف الجوف ومن تبقى من الطاهريين وأخيراً مع الأتراك وتوفى شرف الدين سنة ٩٦٥ هـ. من مؤلفاته: الأثمار في فقه الأئمة الأطهار، والأحكام في أصول المذهب. وهي في الفقه وأصوله. انظر يحيى بن الحسين، غاية الأماني ٢/ص٦٣٥ إلى ٦٩٧، والعرشي، بلوغ المرام ٥٨، ٥٩، والشوكاني، البدر الطالع ٢٧٨/١ ومحمد بن محمد زبارة، أئمة اليمن ٣٧٣/١ طبع مطبعة النصر بتعز، بدون تاريخ.

ما لفظه الحمد هو (الثناء)[1] الحسن والوصف الجميل على الفضائل وهي الصفات الحميدة والفواضل، وهي النعم المفيدة، كل ذلك مما يكون بالاختيار، كفضيلة العلم والسخاء والشجاعة وفواضل العطاء والاحتساب. ولا يكون على غير الاختيار، مثل حسن الوجه تمام الشكل وبهاء الجبين.

والمدح يكون على كل من الأوصاف الاختيارية، وغير الاختيارية. وكل حمد مدح ولا عكس، ولا يرد على هذا ما أورده بعض متأخري المفسرين من أنه: يلزم ألا يصح اطلاق (الحمد لله) على صفاته الذاتية، لأنا نلتزم ذلك ونقول: نمدح الله تعالى، بصفاته، ولا نقول أنه يحمد عليها بمقتضى وضع اللغة العربية، كما أنا نقول: انه يحمد سبحانه، على الفواضل والفضائل الاختيارية، ويمدح على الاختيارية وغير الاختيارية، ولا يصح أن يطلق الشكر له تعالى عليها، لأن الشكر يختص بالفواضل، ولا يكون إلا عليها، وهي النعم المبتدأة إلى الغير، وهي أخص من الحمد والمدح من جهة السبب، وان كان أعم منهماً من جهة المورد لأنه يكون باللسان والجنان والأركان، والحمد والمدح لا يكونان إلا باللسان فبينه وبينهما عموم وخصوص من وجه، وهما فيما بينهما عموم وخصوص من كل وجه، لأن المدح أعم من الحمد من كل وجه، والمدح والحمد اخوان من حيث كان وكل حمد مدحاً، وان لم يكن كل مدح حمداً. انتهى كلام الإمام شرف الدين.

(الذي فلق اصباح العقول)[2]، أخرج ونشر اصباح العقول، والفلق بسكون اللام: الشق والكسر، والاصباح الاضاءة، واسم الصبح، وهو نور الفجر المنتشر، شبه توفيق الله العلماء وهدايتهم لإصابة الحق من معرفته تعالى، وغيرها من سائر المعارف بسبب زيادة في العقل بعد الجهل المشبه بالظلمة.

فالتشبيه في الحقيقة راجع إلى زيادة العقل بالنور المشقوق المتنفس الحاصل من[3] ظلمة الليل، وأتى بما يلائمه من الفلق والاصباح للدلالة على التشبيه المضمر في التنفس،

---

(١) زيادة ليتسق الكلام.

(٢) الذي: صفة لله في قوله: الحمد لله في الصفحات السابقة، والشارح في أحيان كثيرة يضع النص دون الاشارة إليه بقوله قال المؤلف، فلذلك استعنت باستخراج نص المتن بالمتن نفسه.

(٣) ساقطة في الأصل، وأضفناها ليكون الكلام تاماً.

ويسمى لفظ العقول استعارة بالكناية لأنه كنى بها عن الأنوار ، ولفظ فلق واصباح استعارة تخييلية[١] ، لأنه لما شبه العقول بالأنوار أخذ في التخيل لما يلازمها من النشر والإضاءة وغير ذلك ، فلهذا سميت استعارة تخييلية ، والاستعارة بالكناية لازمة للاستعارة التخييلية ، لأنها قرينتها ، كما هو مذكور في موضعه من علم البيان .

فان قلت : هلا حولت قوله « اصباح العقول » تشبيهاً مؤكداً لا استعارة كما في قول الشاعر :

والريح تعبث بالغصون وقد جرى
ذهب الأصيل على لجين الماء[٢]

أي أصيل كالذهب ، وماء كاللجين ، أي الفضة .

قلت : المعلوم أنه شبه العقول بالأنوار ولم يشبهها بالإضاءة ولا بالصبح الذي هو الفجر ، وإنما الإضاءة ونور الصبح وانتشاره من لوازم المشبه به ومن جزئياته ، وهو الأنوار المطلقة . ولهذا يصح أن يقال أن الله سبحانه ، خلق لجميع المكلفين عقولاً كالنور ليهتدوا بها ويستضيئوا بنورها وان لم يحصل في حق العاصين والعمين الزيادة الموصوفة بالنشر والفلق وزيادة الإضاءة لما لم ينتفعوا بعقولهم فلم يزدهم الله نوراً وهداية ، قال تعالى : ﴿ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ﴾[٣] . وقال تعالى : ﴿ وطبع الله على قلوبهم ﴾[٤] الآية . وأيضاً لو قيل : عقل كالاصباح ، أي كالصبح أي الفجر ، أو عقل كالإضاءة لكان خطلاً من القول . وأيضاً لا مانع من أن يكون مثل قوله : ذهب الأصيل ولجين الماء من باب الاستعارة لا التشبيه لما سنذكره إن شاء الله تعالى في ذكر الحقيقة والمجاز . والله أعلم .

---

(١) الاستعارة التخييلية هي أن يكون المشبه المتروك أمراً خيالياً . انظر د . أحمد مطلوب ، فنون بلاغية ، دار البحوث العلمية . الكويت ١٩٧٥ ص٤٠ .

(٢) ذكر هذا البيت صاحب معاهد التنصيص دون أن ينسبه إلى قائل ، وهو من الشواهد البلاغية ، انظر ٢٢٦/١ من المؤلف المذكور .

(٣) فصلت : ١٧ .

(٤) التوبة : ٩٣ .

والجامع بين المشبه والمشبه به تركب من شيئين وهما الإصابة لما يريده الانسان من إدراك المرادات بعد التخير والجعل، أعني الزيادة في العقل والتوفيق بعد الجهل سبب موصل إلى إدراك البغية كالنور الحاصل بعد الظلمة سبب موصل إليها.

تعريف القلب

«في قلوب اعلام بريته» القلوب جمع قلب، وهي المضغة المعروفة في الانسان.

قال في (الصحاح): القلب والفؤاد مترادفان[1].

وقال الواحدي[2]: القلب مضغة في الفؤاد معلقة بالنياط، فهو أخص من الفؤاد. وقيل الفؤاد: غشاء القلب والقلب حبته وسويداؤه.

والاعلام جمع علم، وهو الجبل المرتفع. شبه العلماء بالاعلام بجامع الاهتداء.

قال (عليه السلام): «الذين نور الله أبصارهم واختارهم لوراثة الأنبياء (عليهم السلام) من العلماء الأخيار، حيث كانوا. شيد الله بنيانهم وكثرهم. أعلاماً، أي جبالاً مرتفعة على كل بقاع. وبريته خلقه، أي مخلوقه. وإثبات لمكان لذلك التوفيق المشبه بالنور: استعارة تخييلية. وجعله في القلوب، لأنها محل العقل» كما يأتي إن شاء الله تعالى.

«فأشعلها سبحانه» قال (عليه السلام): أي مدها بمصابيح الأنوار أي بزيادة الهدى والتنوير، كما قال تعالى: ﴿ الذين اهتدوا زادهم هدى ﴾[3] الآية. وكما قال تعالى: ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾[4] الآية. قلت: ولفظ أشعلها استعارة

---

(١) عبارة الصحاح: «القلب الفؤاد، وقد يعبر به عن العقل» انظر ٢٠٤/١ طبعة دار العلم للملايين بيروت دون تاريخ.

(٢) أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد أحد الأئمة العربية الكبار من مصنفاته البسيط والوسيط وأسباب النزول وشرح ديوان المتنبي، توفي الواحدي سنة ٤٦٨ هـ. السيوطي بغية الوعاء ١٤٥/٢.

(٣) مريم: ١٩.

(٤) العنكبوت: ٦٩.

تبعية[١] تخييلية على طريق الاستعارة بالكناية أيضاً، وذلك لأنه شبه زيادة العقل وزيادة الهداية من الله سبحانه، للعلماء بالنور والضياء الحاصل من اشعال النار، أي اتقادها بالحطب، وإنما سميت تبعية لأن الاستعارة في الفعل وشبهه كاسم الفاعل وسائر الصفات، وفي الحرف تابعة للاستعارة في المصدر وفي الحرف، وإنما كانت تخييلية، لأنها تابعة للاستعارة بالكناية هنا، وهي لفظ العقول المشبهة بالأنوار الحاصلة من النور بقرنية الفلق والاصباح والله أعلم.

والمعنى: فيعقب ذلك الفلق للاصباح استنارة القلوب واضاءتها لما انتشر فيها من النور كما ينتشر في الآفاق عقيب اتقاد النار واشعالها بالحطب. ويجوز من عطف تفصيل المجمل، أي فتكون الفاء مفيدة للترتيب في اللفظ من غير نظر إلى أن مضمون ما بعدها مترتب حصوله على حصول مضمون ما قبلها كقوله تعالى: ﴿ ونادى نوح ربه فقال ﴾[٢]، والله أعلم. والمصابيح جمع مصباح، والمصباح السراج، وإضافة مصابيح إلى الأنوار للبيان، أي المصابيح التي هي الأنوار، وهي من إضافة الخاص إلى العام، «القاشعة» تلك الأنوار «لسدول الحنادس»، أي لما أرخت الظلم[٣] من كثيفات مسوحها، أي ثيابها السود التي لولا تفضل الله بالأنوار لما عرفت الطرق الموصلة إلى معرفة الله تعالى، ولكن الله سبحانه، مَـنّ وتفضل بها على أوليائه فأزاحت الجهل «عن نهج حق معرفته» سبحانه، أي عن طريق ما يحق ويجب من معرفة الله سبحانه، كما يأتي بيانه، إن شاء الله تعالى. قال (عليه السلام): أي عن طريق ما يحق، أي يجب من معرفته تعالى، لأن الخلق لا يحيطون بذاته علماً، وإنما حق معرفته أن يعلم انه قديم حي عالم قادر ليس كمثله شيء لا تدركه الأبصار في الدنيا والآخرة ونحو ذلك.

وإضافة «النهج» إلى حق معرفة الله سبحانه، من إضافة السبب إلى المسبب. قلت: القشع كشف الشيء يقال قشعت الريح السحاب، أي كشفته. والسدول جمع

---

(١) الاستعارة التبعية هي التي تكون في الفعل والاسم المشتق والصفة مثل: إضاء الحق، انظر د. أحمد مطلوب، فنون بلاغية ٤٥ مرجع سابق.

(٢) هود: ١١.

(٣) جمع ظلمة.

سديل، وهو ما أرخى على الهودج من الثياب. والحنادس جمع حندس، وهو الليل الشديد الظلمة، شبه الجهل بالأشياء الكثيفة السواد التي يتخذ منها الحجاب المانع عن إدراك ما حجبته واشتملت عليه، مثل الليل في الظلمة على طريق الاستعارة بالكناية، فأثبت لها السدول التي هي الاستار تخيلاً. وإضافة السدول إلى الحنادس استعارة أخرى على طريق الكناية، ونظيره في الجمع بين الاستعارتين قوله عز من قائل: ﴿ فأذاقها الله لباس الجوع والخوف ﴾[1] قال التفتازاني[2]: «والذي يلوح من كلام القوم في هذه الآية أن في الباس الجوع استعارتين أحدهما: تصريحية، وهو أنه شبه ما غشى الانسان عند الجوع والخوف من بعض الحوادث باللباس لاشتماله على اللابس، ثم استعير له اللباس. والأخرى: مكنية، وهو أنه شبه ما يدرك من أثر الضر والألم بما يدرك من طعم المر والشبع حتى أوقع عليه الاذاقة».

والنهج: الطريق، شبه صنع الله العجيب الذي هو الدليل بجامع الايصال إلى المطلوب، فاستعير له لفظ النهج استعارة حقيقية، وقرن بما يلائم المشبه به ترشيحاً وهو قوله (فسلكته) أي ذلك النهج، أي دارت فيه وجالت (خواطر الأفكار) أي الخواطر التي هي الأفكار، والإضافة فيه للبيان، لأن الفكر بالبال وإنما كان ذلك ترشيحاً، لأن السلوك، وهو المرور مما يلائم المستعار منه وهو الطريق، (تؤم)، أي تقصد تلك الخواطر، (اشراق شمس البديع من عجيب صنعته)، أي مصنوعة، أي تنظر إلى احكامه وعظم منافعه ومصالحه (فوافتها) أي فوافت خواطر الأفكار صنعته العجيبة أي وجدتها (ناطقة بلسان تطريزها المحكم)، والتطريز الاعلام يقال: طرز الثوب أعلمه، أي جعل فيه العلم، والمحكم المتقن الممنوع من الفساد، والمعنى: أن تلك الأفكار لما سلكت ذلك النهج الذي كشف غياهبه لها الأنوار، وافت دقائق المصنوعات، دلالة أوضح دلالة، بما أودع فيها من العلامات الشاهدة باعترافها بموجدها، وهو الله وحده، أخرجها من العدم بقدرته واختياره. وقد شبه ابداعه، سبحانه، للدقائق في مصنوعاته وجعله لها فيها علامات

---

(١) النحل ١٦.

(٢) سعد الدين، مسعود بن معمر التفتازاني، اشتهر بشرحه للعقائد النسفية وهو بالإضافة إلى ذلك من علماء اللغة والمنطق.

توفي التفتازاني سنة ٧٩٣ هـ، الزركلي، الاعلام ٢١٩/٧.

يستدل بها الناظر إليها بعين الاعتبار على محدثها وصانعها وعلى لطيف حكمته، بجعل العلم في الثوب الذي له صورة مخصوصة مخالفة لسائر أجزاء الثوب وفيه مزيد تأنق وعناية، إذ لا يقال: الطراز في العرف إلا لذلك، على طريق الاستعارة بالكناية، فاثبت له اللسان به قوامها كقوله:

ولئن نطقت بشكر برك مفصحاً فلسان حالي بالشكاية أنطق[1]

وقوله (ناطقة) ترشيح باق على معناه اللغوي، ويجوز أن يجعل النطق مرسلاً عن الدلالة بقرينه ضمير المفعول في وافتها، وذكر اللسان ترشيح لذلك المجاز وذكر التطريز تجريداً، ويجوز أن يجعل النطق استعارة مصرحة للدلالة (على)[2] استعارة تبعية.

قال التفتازاني: «إن الشيء الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد يجوز أن يكون مجازاً مرسلاً، وأن يكون استعارة باعتبارين، وذلك إذا كان بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي نوعان من العلاقة أحدهما: المشابهة والآخر غير المشابهة، كاستعمال المشفر في شفة الانسان، فانه استعارة باختيار قصد المشابهة في الغلظ ومجاز مرسل باعتبار استعمال اسم المقيد أعني مشفر البعير في مطلق الشفة» (أنه سبحانه وتعالى المنشىء لها) قال (عليه السلام): بأن شياءها[3] وافتطرها من غير أن تكون ذواتها ثابتة في الأزل (بتقدير قدرته) قال (عليه السلام): بأن قدرها بقدرته بلا مثال احتذاه، ولا مصور غيره اقتدى به تعالى عن ذلك. قلت: شبه صنع الله بالنهج الواضح، وشبه التفكير فيه بالسلوك لذلك النهج، مع ادماج تشبيهه بشخوص عاقلة على طريق الاستعارة بالكناية، فأثبت لها السلوك، والخطور هي المشي مع تبختر، فإن أريد المشي المجرد فهو مجاز مرسل من باب اطلاق اسم المقيد على المطلق، فلفظ سلكته استعارة تبعية ترشيحية[4] لاستعارة النهج لصنع الله، وتخييلية لاستعارة الفكر للشخوص، ويحتمل أن يراد بالنهج هنا القلب، لأنه محل للعلم، فهو جهة وطريق لمعرفة الله سبحانه، حين قشع ظلمة الجهل عنه بالعقل والتنوير، كأن

---

(١) ذكر هذا البيت صاحب معاهد التنصيص ولم ينسبه إلى قائل، انظر ٢/١٧٠.

(٢) زيادة ليتسق الكلام.

(٣) أي جعلها شيئاً.

(٤) الاستعارة الترشيحية هي التي قرنت بما يلائم المستعار منه. انظر د. أحمد مطلوب، فنون بلاغية ص ٥٦.

الجهل كان شيئاً مغطياً عليه، فلما انقشعت ظلمة الجهل عنه سلكته خواطر الأفكار، أي جال الفكر فيه، فيكون النهج على هذا مستعاراً للقلب، والفكر على حاله مستعاراً للشخوص العاقلة. والله أعلم.

وقوله: «شموس البديع» تشبيه مؤكد، أي بديع كالشموس في الدلالة والهداية إلى المراد والله أعلم. وقوله: «إشراق» ترشيح، والإشراق الإضاءة شبه دلالة المصنوع على الصانع في وضوحها بإشراق الشمس. والبديع بمعنى المبتدع المفطور، والصنعة بفتح الصاد بمعنى المصنوع، وحرف الجر الذي هو «من» للبيان، أي الذي هو مصنوعة ومفطوره العجيب. (والصلاة)، أي معظم رحمة الله، وهو في معنى قولنا: اللهم صل، لأن الصلاة من الله، بمعنى معظم الرحمة، ومن العبيد بمعنى دعاء مخصوص، وهو قولنا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، أو نحو ذلك، لأن الله يقول: ﴿ يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه ﴾[1] الآية. فعلمنا النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: «قل اللهم صل على محمد»[2] الخبر ونحوه. وهي في الأصل بمعنى الدعاء مطلقاً قال الشاعر:

عليـك مثـل الـذي صليـت[3].

أي دعوت. (والسلام)، أي السلامة من كل شيء (علي محمد النبي المختار)، الذي اختاره الله سبحانه، (لتبليغ الرسالة إلى الثقلين)، اللذين هما الجن، والأنس، أرسله الله تعالى إليهما. وأصل الثقل: لكل نفيس خطير سمى به الجن والانس لأنهما فُضلا بالتمييز والعقل على سائر الحيوان، وهما قطان الأرض وسكانها، أو لما حملا من ثقل التكاليف، (لاستيداء) أي لطلب المكلفين من الجن والأنس أن يؤدوا (شكر نعمته) تعالى، وذلك بالامتثال لأمره، والانتهاء عما نهى عنه من جميع الواجبات أو المحرمات الشرعية، وفيه إشارة إلى أن وجه وجوب الواجب الشرعي كونه شكر الله تعالى، كما سيأتي في كتاب العدل، إن شاء الله. (و) الصلاة والسلام (على أخيه) وهو علي (عليه

---

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) تتمة الحديث وأزواجه وذريته النسائي ٤٩/٣.

(٣) هذا البيت للأعشى وتتمته: فاغتمضى نوما فان لجنب المرء مضطجعاً انظر اللسان ٢٤٩٠/٤.

السلام) وذلك أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) آخا بين كل متناسبين من أصحابه ، وجعل علياً أخاه ، لما لم يكن له مناسب غيره ، وفي ذلك أحاديث كثيرة ، (ووصيه) وهو أيضاً علي (عليه السلام) لأن النبي ، (صلى الله عليه وآله وسلم) جعله وصياً له على أمته وجماعة العترة (عليهم السلام) وشيعتهم ، يروون ذلك خلف عن سلف عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ورواه غيرهم كابن حنبل والثعلبي وابن المغازلي وغيرهم ، وصحيح البخاري أيما إلى ذلك ولفظه عن طلحة بن مصرف[1] قال سألت ابن أبي أوفى[2] : هلا وصى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: لا . قلت فكيف كتب على الناس الوصية ولم يوص؟ قال: وصى بكتاب الله رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي . وعن الأسود بن يزيد[3] قال: « ذكروا عند عائشة أن عليا (رضى الله عنه) ، كان وصيا لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) . قالت : متى أوصى إليه وقد كنت مسندته إلى صدري ، أو قالت إلى حجري ، فدعا بالطست ، فلقد انخنث[4] في حجري فما شعرت أنه مات . فمتى وصى إليه »[5] .

قال الإمام (عليه السلام) : « هذا الخبران يدلان على أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أوصى . أما الأول : فلاتفاق الناس على ذلك ، لأنه من رواية البخاري ومسلم وهم متلقون لروايتهما بالقبول .

وأما الخبر الثاني : فلأنه نص على أن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) جعل وصيه علي بن أبي طالب (عليه السلام) ، ولم ينكر ذلك إلا عائشة ، ورواية روى ذلك من الصحابة أرجح ، لأن روايتهم علم بما كان من وصية النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

---

(١) طلحة بن مصرف بن عمرو بن كعب اليامي ، كان من أقرأ أهل الكوفة ولقب بسيد القراء ، وقد ذكره ابن حبان في الثقات ابن حجر ، تهذيب التهذيب ٢٦/٥ طبعة الذكن الهند ١٣٢٥ .

(٢) هو عبد الله بن أبي أوفى علقمة بن الحارث الأسلمي أحد اللذين شهدوا بيعة الرضوان ، توفى بالكوفة سنة ٨٧ وفي تاريخ وفاته اختلاف وذلكم أقرب الأقوال إلى الصحة تهذيب التهذيب ١٥١/٥ .

(٣) الأسود بن يزيد النخغي تابعي جليل عرف بالزهد والفقه قال ابن حجر ثقة في أحاديثه . توفى الأسود سنة ٧٥ هـ . تهذيب التهذيب ٣٤٣/١ .

(٤) الانخناث : التثني والتسكر ، الصحاح ٢٨١/١ .

(٥) أخرجه البخاري عن عائشة ٦/ص١٨ مطبعة دار الشعب .

وانكار عائشة جهل ، ولا امتراء أن العلم عند العقلاء أرجح من الجهل سيما ما جرى من حرب عائشة لعلى كرم الله وجهه . وأما قول عائشة فقد « انخنث في حجري » إلى آخره ، فليس من شرط الوصية أن يكون حين يفارق روح جسده ويميل ميتا . مع أن رواية أهل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم (رضى الله عنهم) أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يمت إلا هو في حجر علي (عليه السلام) » انتهى .

وسيأتي لهذا مزيد بالكتاب في ذكر الدلالة على إمامة علي (عليه السلام) .

(وباب مدينة علمه) أي مدينة علم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو أيضاً علي (عليه السلام) لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « أنا مدينة العلم وعلى بابها »[1] الخبر ونحوه مما رواه المؤالف والمخالف . قلت : شبه علم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لكثرته وتشعب فنونه المختلفة ، وكيف لا ، وهو علم الأولين والآخرين بالمحسوسات المختلفة الكثيرة التي لا توجد مجتمعة إلا في مدينة ، على طريق الاستعارة بالكناية ، فأثبت لها المدينة استعارة تخييلية ، ثم رشح تلك الاستعارة بذكر الباب الذي لا بد للمدينة منه . والإضافة لتعظيم شأن المضاف ، وإضافة الجنس ها هنا تفيد الحصر . أي أنه لا باب لمدينة علم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلا علي ، كرم الله وجهه ، والله أعلم .

(المنزل) من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (منزلة هارون من موسى) ، في جميع ما لهارون من موسى (عليه السلام) (إلا النبوة عهده) أي عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أي في حياته (وبعده) أي بعد موت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أي لم يكن علي (عليه السلام) مثل محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) في النبوة ، لا في حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا بعد مماته . ويحتمل أن يكون المعنى المنزل منزلة هارون من موسى عهده وبعده ، إلا النبوة ، فيتعلق الظرف ، أعني عهده وبعده بالمنزل ، والله أعلم . وهذا أولى ، يدل عليه أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يستحلف عليا (عليه السلام) مما لا يصلح له إلا هو ، كأول « سورة براءة » وغير ذلك ، وأنه لم يؤمر عليه أحداً في حياته (صلى الله عليه وآله وسلم) روى ذلك القاسم بن

---

(١) رواه ابن عباس ، انظر المقاصد الحسنة ٩٧ .

ابراهيم[1] (عليه السلام) في كتاب (الكامل المنير) وغيره، وهو المعلوم من التواريخ، فانه لم يرو من أحد منهم ذلك، ولهذا قال أبو طالب[2] (عليه السلام): أنه (عليه السلام) يستحق التصرف في حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا كان غائباً على الحد الذي يستحقه الخليفة من المستخلف، وقد أشار إلى ذلك من قال:

ماكان ولي أحمد ولياً ... علي علي فليولوا عليه
هل في رسول الله من أسوة ... لو يقتدي القوم بما سن فيه

وقوله (في أمته) متعلق بالمنزل، وذلك أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»[3] روى ذلك المؤالف والمخالف قال الحاكم أبو القاسم الحسكاني المحدث النيسابوري[4] رحمه الله في كتابه

---

(١) ترجمان الدين القاسم بن ابراهيم بن الحسن المثنى بن علي بن أبي طالب طباطبا الرسي، وتنسب إليه طائفة القاسمية من الزيدية بطبرستان والديلم وجيلان. حاول القاسم أن ينصب نفسه للإمامه ولكنه تراجع واختفى فترة بمصر خوفاً من السلطات العباسية ثم رحل بعد ذلك إلى المدينة وتوفى بمكان من نواحيها يسمى بذي الخليقة بجبل الرس سنة ٢٤٦ هـ. والقاسم أحد علماء الزيدية الكبار له العديد من المؤلفات جلها ما زال مخطوطاً في مكتبات متفرقة، ومعظمها في أصول الدين وقد نشر له المستشرق الإيطالي جويدي كتابه (الرد على ابن المقفع اللعين) والذي دعا جويدي لنشر هذا الكتاب هو الوقوف على كتاب ابن المقفع معارضة القرآن، وأخيراً نشر بعض رسائله د. محمد عمارة ضمن رسائل العدل والتوحيد. انظر الحاكم الجشمي، شرح العيون ١/ق٢٣ مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ٩٩/٣، ١٠٠، أحمد حسين شرف الدين، تاريخ اليمن الإسلامي ٢٢٩، د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ الالحاد في الإسلام ٢٧.

(٢) يكنى بأبي طالب من أئمة الزيدية شخصان الأول الناطق بالحق يحيى بن الحسين الهاروني، والثاني يحيى بن أبي الحسين الهاروني ويقال له أبو طالب الصغير تمييزاً له عن الأول، والأول أخو المؤيد بالله الهاروني والثاني حفيده. ويعني المؤلف بأبي طالب هنا الناطق بالحق لأنه هو الذي له اهتمامات بشرح آراء القاسم وحفيده الهادي. والناطق بالحق تولى أمر الإمامة الزيدية بطبرستان بعد وفاة أخيه المؤيد سنة ٤١١ هـ وقد عده الحاكم الجشمي في الطبقة الحادية عشر من طبقات المعتزلة، وهو من تلاميذ الشيخ أبي عبد الله البصري، من مؤلفات الناطق في علم الكلام: كتاب النبوات والتبصرة. وفي الفقه: كتاب التجريد والبلغة والافادة، توفى الناطق سنة ٤٢٤ هـ. انظر فضل الاعتزال ص٣٧٧، المحلي الحدائق الوردية ٢/ص٦٨ د. أحمد صبحي، الزيدية ٧٤٦، أحمد حسين شرف الدين، تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ٢٣٣.

(٣) اخرجه ابن ماجة في سننه ١/ص٤٥ طبع عيسى الحلبي دون تاريخ.

(٤) القاضي المحدث عبد الله بن عبيد الله بن أحمد الحسكاني قال الذهبي في ترجمته: شيخ متقن ذو عناية تامة بالحديث وله ميول في التشيع، توفى الحاكم بعد سنة ٤٩٠ هـ. تذكرة الحفاظ ٣٦٨/٣ طبعة الدكن حيدر عباد ١٣٣٤ هـ.

(شواهد التنزيل)، ما لفظه: «وهذا حديث المنزلة الذي كان شيخنا أبو حازم الحافظ[1] يقول خرجته بخمسة آلاف اسناد، وحديث المنزلة هو قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، غير أنه لا نبي بعدي». والصلاة والسلام (على سيدة النساء)، وهي فاطمة (عليها السلام) لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لها: «مريم سيدة نساء عالمها وأنت سيدة نساء العالمين»، (وخامسة أصحاب الكساء)، وهي أيضاً فاطمة (عليها السلام) وذلك أنه لما أنزل الله على محمد قوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾[2]. جعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عليه وعلى علي، وفاطمة، والحسن، والحسين، كساء خيبريا، وقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي». روى ذلك الجماعة من المؤالف والمخالف. وفي الرواية أن جبريل (صلوات الله عليه وعلى إخوانه) أدخل رجليه وقال: «أنا منكم يا رسول الله» فقال النبي (صلى الله عليه وآله): «وأنت يا جبريل».

(و) الصلاة والسلام (على ولديهما)، أي ولدي علي وفاطمة وهما سبطى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الحسن والحسين (عليهما السلام) (السيدين) لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «الحسن والحسين سيداً شباب أهل الجنة»[3]، (الإمامين) لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «الحسن، والحسين إمامان قاما أو قعدا وأبوهما خير منهما». وهذا الخبر لا يختلف في صحته. (الشهيدين) لأن الحسن سمته جعده بنت الأشعث بن قيس، لعنها الله، وكانت من زوجاته، والحسين (عليه السلام) قتيل الأشقياء بكربلاء. (و) الصلاة والسلام، (على سائر الطيبين) الطاهرين (من عترته)، أي من عترة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال في (الصحاح): «عترة الرجل نسله، ورهطه الأدنون»[4] والحسنان (عليهما السلام) وذريتهم نسل النبي (صلى

(١) سلمة بن دينار أبو حازم ممن روى عن السفيانين والزهري عده ابن حبان في الثقات، توفي أبو حازم سنة ١٤٠هـ. تهذيب التهذيب ٤/١٤٣.

(٢) الأحزاب: ٣٣.

(٣) أخرجه الترمذي، انظر المقاصد ١٨٩.

(٤) انظر ٢/٧٣٥.

الله عليه وآله وسلم) وأولاده رهطه لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) «كل بني أنثى ينتمون إلى أبيهم إلا ابني فاطمة فأنا أبوهما وعصبتهما»[1] وهذا الخبر متواتر لا ينكره أحد (و) الصلاة والسلام (على أتباعهم) أي اتباع من قدمنا، (الصلاة عليهم)، من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن عترته (عليهم السلام) (الراشدين) الذين رشدوا في اتباعهم، ولم يضلوا عن سبيلهم، (من الصحابة) أي الذين هم الصحابة، وهم الذين طالت مجالستهم لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) متبعين له ﴿ قالوا ربنا الله ثم استقاموا ﴾[2] وربوا الإسلام كما يربى الرجل فلوه[3]، الذين أمرنا الله أن نقول في وصفهم ﴿ ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا في الإيمان ﴾[4] (الآية)[5]، والذين حذوا حذوهم من (التابعين)، وهم الذين أدركوا الصحابة ولم يدركوا النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (واتباعهم) أي الذين كانوا من بعدهم متبعين لهم في هدايهم، والتمسك بعترة نبيهم، عملاً بقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق وهوى»[6]. ونحوه. (إلى يوم الدين)، أي كل من كان ويكون من بعدهم متبعين لطريقهم إلى يوم الدين، أي يوم الجزاء، وهو يوم القيامة، (من أهل ملته)؛ أي من أهل ملة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والملة بكسر الميم، الدين والشريعة.

قال (عليه السلام) مما كان جمعه من الشرح: «فإن قيل: ولما قلت: وعلى اتباعهم، ولم تقل وعلى اتباعه، أي أتباع محمد، لأن من تبع محمد فقد نجا، ولا يحتاج إلى أن يتبع غيره. قلت وبالله التوفيق: إن أتباع جماعة عترته (صلى الله عليه وآله وسلم) من بعده فرض مفروض، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إني تارك فيكم»[7] ونحوه، مما

---

(١) أخرجه الطبراني بلفظ مختلف، انظر المقاصد ٣٢٢.

(٢) الاحقاف: ٤٦.

(٣) الفلو المهر الذي فطم، ويعني به هنا تربية الأبناء، انظر الصحاح ٢٤٥٦/٦.

(٤) الحشر: ٥٩.

(٥) زيادة ليتسق الكلام.

(٦) أخرج هذا الحديث الطبراني وأبو نعيم في الحلية، محمد بن حسين الاهدل الدرر المكمنون ص١٢٨ مطبعة زهران ١٩٣٢ القاهرة.

(٧) تتمة الحديث «أني تارك فيكم ما إن تمسكتم لن تضلوا من بعدي أحدهما أعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود

←

يفيد العلم، فكان المتتبع لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في جميع ما شرعه الله وافترضه حقاً، وكان حقيقاً بأن يصلي عليه. قال (عليه السلام): «فإن قيل: فإذا كان أتباعهم أتباع رسول الله حقاً، فما الفائدة في أن لا يقول وأتباعه؟ قلت وبالله التوفيق: لذلك فائدتان: الأولى: لأنه يجب الاعتزاء إليهم. ولقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) في علي: «خذوا بحجزة هذا الانزع» الخبر، أي اتبعوه. وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) في سائر عترته: «تعلموا منهم» الخبر. ونحو الخبرين مما يفيد العلم. والثانية: رفع وهم من يتوهم أن من خالفهم وادعا اتباعه لمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) في جميع ما شرعه الله وافترضه داخل في جماعة المقصودين بالصلاة »انتهى.

معنى الصلاة على النبي

وهذا الذي ذكره (عليه السلام) في معنى الصلاة على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولعله (عليه السلام) أراد بها المعنى العام، أي الرحمة المطلقة، ولهذا قرن الصحابة والتابعين الراشدين بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فيها، وأنه (عليه السلام) يرى الالحاق به، (صلى الله عليه وآله وسلم) في الصلاة عليه مطلقاً، ومثله سلك الهادي[1] (عليه السلام) في الأحكام، وقال الإمام شرف الدين[2] في شرح خطبة الاثمار: «والحاق الآل بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من تمام الصلاة عليه التي هي بمعنى الاجلال والتعظيم، لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) طلب من الله سبحانه، الحاق آله به كما ألحق ابراهيم به في الصلاة عليه، فلا يكون التشبيه في الصلاة على آل ابراهيم مفيداً لكونها أفضل من الصلاة على محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) لما أشرنا إليه من أنه لم يطلب إلا الحاق آله به، كإبراهيم، فجعل منها ومن تمامها شمولها لأهل بيته لعود ذلك إلى كمال

← من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما». رواه الترمذي، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير للسيوطي طبع دار الكتب العربية الحلبي دون تاريخ ١/ص٤٥١.

(١) تقدمت ترجمته في القسم الثالث من الدراسة.

(٢) تقدمت ترجمته.

تعظيمه المراد لله سبحانه » . قال : « والحق في الصلاة على غير النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنها على قسمين : أحدهما : أن يكون المراد بها الثناء العظيم ، والاجلال من الله سبحانه الكريم ، كما في الصلاة المأمور بها عليه (صلى الله عليه وآله وسلم) في القرآن ، والسنة المتواترة ، المبينة بالأحاديث المشهورة المتظاهرة ، التي ورد فيها أحاديث الفضائل المتكاثرة ، وهي بهذا المعنى تختص بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد فسرها (صلى الله عليه وآله وسلم) بما فسر وجعل من تمامها الصلاة على آله بذلك المعنى ، إذ تعظيمه (صلى الله عليه وآله وسلم) كما كان في حق جده وجدهم ابراهيم (صلى الله على محمد وآل محمد) وابراهيم وآل ابراهيم وعلى الملائكة أجمعين ، والأنبياء المرسلين .

وقد وردت الأدلة بوجوبها على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بكمالها وتمامها » . قلت : والمراد بكمالها وتمامها ، اتباع الصلاة على الآل ، كما رواه القاسم بن ابراهيم (عليه السلام) وغيره عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال : « لا تصلوا على الصلاة البتراء . فقالوا : وكيف الصلاة البتراء؟ فقال : (صلى الله عليه وآله وسلم) هي أن تصلوا علي ولا تصلوا على آلي » . أو كما قال : « ذكره القاسم (عليه السلام) في كتاب الكامل المنير » . رجع قال (عليه السلام)[1] : « والمعنى الثاني من معنى الصلاة ، هي الصلاة التي تعني الدعاء بالرحمة فللمغفرة والبركة الحسنة ، وحسن المجازاة ، ونحو ذلك ، وهي بهذا المعنى لا تختص بأحد من المؤمنين دون أحد ، فكلما قامت فيه قرينة على أن المراد به معنى الصلاة على ما في القسم الأول ، أو موهمة لإرادته لم يجز اطلاقه على الأنبياء ، ومن تمام الصلاة عليهم ، ما هو من تمام تعظيمهم . وما قامت فيه قرينة على أن المراد به معناها على ما في القسم الثاني ، جاز اطلاقه على سائر المؤمنين .

وهذا واضح جلي من الأدلة المذكورة ، وغيرها » . إلى أن قال (عليه السلام) : « وقد دل الدليل القاطع على أن الصلاة على الآل من تمام الصلاة على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولم يكن في ذكر الأئمة الراشدين المختصين بوجوب الطاعة ، واستحقاق الخلافة الحق للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) إلا ذكر الخصوص بعد العموم ، لغرض صحيح

---

(١) يعني الإمام شرف الدين الآنف .

مراد الله سبحانه وتعالى، كقوله تعالى: ﴿من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين﴾[1] » . انتهى .

(وبعد) ، أي ما تقدم من الحمد الله والثناء عليه ، والصلاة على النبي وآله الأطهار وأصحابه الأخيار ، وأتباعهم الأبرار (فانه) ، أي الشأن العظيم (لما كان من علم الكلام) أي العلم الذي هو الخوض في معرفة الله سبحانه ، وتوحيده وعدله وما يلحق بذلك .

تعـريف عـلم الكـلام

سمى علم الكلام لكثرة الكلام فيه ومجادلة المبطلين فيه (هو أجـل العلـوم) الإسلامية (قدراً) ، أي تعظيماً ، إذ يطلق القدر على التعظيم قال الله تعالى : ﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾[2] ، أي عظموه حق تعظيمه ، (وأعظمها) ، أي أعظم العلوم (حظّاً) أي كونها عند الله ، وعند أوليائه أعظم محظوظ ، أي مرغوب إليه . هكذا ذكره (عليه السلام) . (وأكبرها) ، أي أكبر العلوم ، بالباء المعجمة بواحدة من أسفل . كذا ذكره (عليه السلام) (خطراً) ، أي شيئاً خطيراً عظيماً ذكره ، (عليه السلام) . قلت : قال في (الصحاح) : « الخطر الاشراف على الهلاك ، يقال خاطر بنفسه . والخطر السبق الذي يتراهن ، وقد أخطر المال ، أي جعله خطراً بين المتراهنين . وخطر الرجل أيضاً ، قَدَرْه ومنزلته . وهذا خطر لهذا ، أو خطيراً ، أي مثله في القدر »[3] . و (أعمها) ، أي أعم العلوم (وجوباً) من حيث أنه يجب على كل مكلف ألا يخل بما لا بد منه من معرفة الله سبحانه ، وصدق المبلغ (صلوات الله عليه وآله وسلم) وصدق الوعد والوعيد ، وما يلحق بذلك ، (وأولاها إيثاراً) ، أي أحقها بالايثار وهو التقديم . وإنما كان أولاها لأنه في معرفة المالك المنعم . وشكر المنعم واجب عقلاً ، ولا يتم شكره إلا بعد معرفته ، فمعرفته تعالى أصل المعارف كلها ، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) للسائل الذي سأله ، « فقال : علمني غرائب العلـم » الخبر ، (وأولها) ، أي أول العلـم (صدراً) ، بالصاد والـدال

---

(١) البقرة : ٢ .

(٢) الانعام : ٦ .

(٣) انظر الصحاح ٦٤٨/٢ .

المهملتين، أي تقدماً من حيث أن العلوم الإسلامية مترتبة على معرفة من شرع شرائع الإسلام وهو الله سبحانه[1] .... وبالسين المهملة والطاء، أي مكتوباً، لأن أول ما فرض الله على عباده. هكذا فسره (عليه السلام). ويدل على ذلك قوله، (صلى الله عليه وآله وسلم) للاعرابي حين سأله «فقال: يا رسول الله علمني من غرائب العلم، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): وما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه؟ فقال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: أن تعرف الله حق معرفته بلا ند ولا شبيه، ولا مثل، ظاهر أو باطن، أول آخر لا كفؤ له ولا نظير له، فذلك حق معرفته».

وإنما كان علم الكلام على ما ذكر من الأوصاف (لكونه لبيان معرفة المليك)، أي المالك لجميع ما ذرأ وبرأ، وما كان وما سيكون في الدنيا والآخرة (البديع) أي المبتدع للأشياء من غير أصول أزلية، ومذوت[2] الذوات بعد ان لم تكن ثابتة ولا شيئاً[3]. ولكونه أيضاً (تقديساً)، أي تنزيها (للعليم) بكل شيء كان أو يكون، وهو الله رب العالمين (السميع)، أي المتمكن، سبحانه، من إدراك كل مسموع سره وعلانيته، فهو سبحانه، منزه (عن مشابهة الخلق الضعيف)، إنما كان ضعيفاً لاحتياجه إلى صانعه، ولجواز الفناء عليه، فتنزه سبحانه، عن مشابهة شيء من خلقه، وعن (الجور)، وهو الظلم لعبادة القبيح السخيف الذي من تخلق به فقد تحلى بصفة النقص، فهو سبحانه، لا يعذب إلا من عصاه، ولا يثب إلا من أطاعه شاكراً لنعمته، وهو قادر على أن لا يفعل[4]، إذ ربنا سبحانه ملك عباده القوى والقدر وجعلهم مختارين في أفعالهم غير مجبرين، (وكثر في ذلك)، أي في تنزيه الله عن مشابهة خلقه، ومن الجور والظلم (الخلاف) بين أهل الحق والباطل (والشقاق) من أهل الباطل لأهل الحق (وقل فيه) أي فيما ذكرنا (الايتلاف) بين أهل الحق، والباطل، (والاتفاق)، فأهل الحق منزهون لله

---

(١) يبدو أن ثمة عبارة ساقطة، والكلام كما سيشير الشارح من شرح القاسم بن محمد للأساس، الذي أشار إليه سلفاً.

(٢) يعني خالق لها.

(٣) هذه إشارة منه للخلاف بين بعض الزيدية والمعتزلة في شيئية المعدوم فهؤلاء الأخيرون يثبتون هذه الشيئية للمعدوم في حين ينكرها الأولون، كما سنرى ذلك في كتاب التوحيد.

(٤) يعني الشاكر لنعمته وفي كونه ملجأ إلى ذلك.

سبحانه، من مشابهة الخلق، ومن الجور، والظلم، وأهل الباطل لا ينزهون الله من ذلك، بل يقولون: هو كالأجسام، وأنه يعاقب من لا يفعل معصية، ويثيب من لا يعمل حسنة، وأنه سبحانه، يأمر عباده بما لا يطيقون وينهاهم عما لا يدخل في وسعهم الانتهاء عنه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. قال سبحانه وتعالى ﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ﴾[١]، أي بلا معرفة منه ولا اهتداء ولا حجة واضحة (ثاني عطفه) أي مائلاً عن الحق متكبراً، والعطف الشق بكسر الشين، والثنى العطف بفتح العين، وهو المصدر، كنى بذلك عن التكبر، والميل عن الحق لما كان المتكبر المائل عن الحق يثني عطفه، أي يعطف شقه ﴿ (ليضل عن سبيل الله) له في الدنيا خزى ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق ﴾[٢] بالنار (أحببت)، هذا جواب لما[٣]. والمعنى: لما كان علم الكلام كما وصفنا أحببت (أن كشف المسوح)، أي جهلات الجاهلين المشبهة للثياب السود الكثيفة في الظلمة لا يستضاء[٤] ما غطته من ورائها، وهي الشبه التي زعموا أنها أدلة وحجج على أقوالهم (عن ضئيل)، أي ضعيف (الأقوال) التي وضعها أهل الباطل والزيغ عن الحق حتى يتضح، إن شاء الله تعالى، لذوي البصائر كونها جهالات موضوعات (في غيابات الظلم) غيابه الشيء غوره وما غاب منه عن عين الناظر، وأظلم من أسفله قال الأعشى

وان أنا يوماً غيبتني غيابتي فسيروا بسيري في العشيرة والأهل[٥]

أراد غيابه حفرته التي يدفن بها، أي في قعور ادخال وأهويات غائبات من فرط جهالاتهم، أقماهم الله[٦]، شبه باطل قولهم بالشيء المحسوس الضار كالسم ونحوه الذي يكون في الدخل، وهو الهوة أو في الغيابة، وهو قعر البئر، وقعر الوادي، وهو مع ذلك مستور بثياب سود، وشبه الشبه التي زعموا أنها أدلة عليه بالمسوح السود، والغيابات

---

(١) الحج: ٨.

(٢) الحج: ٩.

(٣) تقدم كلامه في صفحة.

(٤) في الأصل: لا يستظاء.

(٥) غير موجود هذا البيت في ديوان الأعشى، وهو من شواهد الزمخشري في الكشاف ٤٩٠/٤.

(٦) القمه كما جاء في اللسان: قلة الشهوة والطعام، والقامه الذي يركب رأسه، انظر ٣٧٤٥/٥.

والادخال المظلمة، والجامع بين المشبه والمشبه به، وهو السم، خشية الضرر، ويسمى اطلاق [المسوح على المشبه استعارة تصريحية، لأنه ذكر المشبه به وأريد به المشبه ويسمى][1] لفظ المشبه، أعني ضئيل الأقوال على المشبه به، وهو اسم الموصوف بما ذكر استعارة بالكناية، لأنه كنى بذكره فأريد به المشبه به، وقيل: بل التشبيه المضمر في النفس يسمى استعارة مجرد تسميته فقط، ويسمى إثبات المسوح وكثيفها وغيابات الظلم استعارة تخييلية، لأنها مما يلائم المشبه به، والاستعارة التخييلية لازمة للاستعارة بالكناية، لأنه لا تفهم الاستعارة بالكناية إلا بها، ولا يخفى ما في هذه الاستعارات كلها من المناسبة والفصاحة والبلاغة وبراعة الاستهلال، والله أعلم.

(لازاحة) أي لازالة ذلك الضئيل من أقوال أهل الباطل (باشراق ما حضرني)، أي بضياء ما كان حاضراً عندي (من بدور أقوال خير الأمم)، أي من كلامات من هم كالأعلام في هذه الأمة، التي خير الأمم، لقوله تعالى: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾[2] الآية، وقوله تعالى: ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا ﴾[3] أي خياراً قال زهير:

وهـم وسط برضى الأنـام بحكمهـم ... إذا طرقت إحدى الليالي بمعظم[4]

وأعلام خير الأمم هم: آل محمد (صلى الله عليه وعليهم) ومن وافقهم من علماء الإسلام (رضى الله عنهم). شبه أقوال الأعلام المذكورين بالبدور المشرقة في الوضوح والدلالة، واثبات الأشراق للأقوال ترشيح للتشبيه أو للاستعارة (وشموس احتجاج)، أي وبإشراق شموس احتجاج، (الذين وفقوا لإصابة الحق، الأقوم)، أي الذي لا عوج فيه ولا أمت[5]. شبه احتجاجهم في الوضوح بالشمس المشرقة، وهو مثل بدور الأقوال (من عترة النبي)، أي الذين هم عترة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بشهادة الله سبحانه،

---

(١) زيادة من م.

(٢) آل عمران: ١١٠.

(٣) البقرة: ١٤٣.

(٤) انظر ديوان زهير ص٢٧ الطبعة الأولى مطبعة الاستقامة ١٣٢٣ هـ، القاهرة.

(٥) الأمت: العوج، اللسان ١/١٢٤.

في قوله تعالى : ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾[1] . وشهادة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في قوله في (خبري السفينة) إحدهما : قوله (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) : «مثل أهلي فيكم كسفينة نوح من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق وهوى»[2] ، والآخر قول علي (عليه السلام) : «أين يتاه بكم عن علم تنوسخ من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيكم» الخبر أو كما قال . وهذا الخبر توقيف لأنه ليس للاجتهاد فيه مسرح والله أعلم . هكذا ذكره (عليه السلام) وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) حين نزل بغدير «خم» عند رجوعه من حجة الوداع ، وقد قام خطيباً فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : «أيها الناس إنما أنا بشر يوشك أن يأتني رسول من ربي فأجيب ، وإني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبدا كتاب الله وعترتي أهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»[3] .
فنظم هذا المعنى سعد بن بارق[4] ، وقال مخاطباً لزيد بن علي (عليه السلام) :

أجبت كتاب الله حق إجابة ... وصدقته فيكم وأنتم ولاته
وسلمت للفرقان فيما قضى به ... ووليكم فيه فأنتم هداته
وأنتم حصون العلم بعد محمد ... بكم يهتدي الهادي وأنتم دعاته

فقال زيد (عليه السلام) : «جعلك الله سعيداً في حياتك شهيداً في مماتك» ، فقتل سعد شهيداً مع يحيى بن زيد[5] (عليه السلام) .

حكاه الديلمي[6] رحمه الله تعالى ، وغير ذلك مما تواتر معنى وأفاد العلم قطعاً ، كما

---

(١) الأحزاب : ٣٣ .
(٢) تقدم تخريج هذا الحديث .
(٣) تقدم تخريج هذا الحديث .
(٤) لم أقف على ترجمته.
(٥) الإمام أبو عبد الله يحيى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، تصدى لأمر الإمامة بعد مقتل أبيه الإمام زيد بن علي ، ودخل يحيى في حروب مع أواخر خلفاء بني أمية انتهت بمقتله على يد قائد الجيش الأموي بالجوزجان (بإيران) نصر بن سيار سنة ١٢٦ هـ . انظر حميد المحلي ، الحدائق الوردية ١/١٥٣ ، ١٥٤ .
(٦) محمد بن الحسن ، وصل من الديلم (بإيران) إلى اليمن في عهد الإمام المظهر بن يحيى (توفى ٦٩٧) ، يعد الديلمي من أكثر الزيدية اعتدالاً وتسامحاً فقد جزم بالترضية على الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان وذهب إلى أن

سيأتي إن شاء الله تعالى، (طالباً بذلك مرضاة الرحمن) أي رضاه (ومذحرة الشيطان)، أي مطردته ومبعدته، أي طرداً وبعداً للشيطان الرجيم، لعنه الله، (ومنفعة الاخوان) أي ينفعهم (بريئاً من العصبية) للمذهب، (والعجب) بما قلت (والرياء) والسمعة بما وضعت، قال (عليه السلام): أعوذ بالله من ذلك ومن الشيطان ومداخله (مستمسكاً)، أي ملتزماً ومعتصماً (بعروة ممسك الأرض والسماء)، والعروة معروفة، والمراد بها هنا دين الله المستقيم (به)، أي بالله سبحانه (ثقتي) أي الموثوق في الاعالة والتوفيق، (عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم). ومما قاله (عليه السلام) في هذا الكتاب قوله:

هذا الأساس كرامة فتلقه ... يا صاحبي بكرامة الأنصاف
أحرز نفيساً من نفائس نثره ... جمعت بغوص في خضم ضافه
جمع المهيمن بيننا في دينه ... جمعاً يفي بإصابة وتصاف

أي هذا الكتاب المؤلف الأساس أي الأصل الصحيح الذي تنبني عليه العقائد الصحيحة الموصلة إلى المطلوب. هكذا فسره (عليه السلام) فعلى هذا يكون لفظ الأساس مستعملاً في معناه اللغوي. وقال (عليه السلام): الفته بمعونة الله سبحانه، وجعلته (كرامة) لأخواني الراغبين في طلب الحق والمعرضين عن الباطل، وإذا كان كرامة (فتلقه يا صاحبي بكرامة الانصاف). قال (عليه السلام) أي بأن يقبل صحيحه، وإذا عثرت على سقمه فتجاوز عنه بالمعذرة لصاحبه، وأن الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، هو كتاب الله. وأما غير المعصوم فمحل الخطأ، وقد عفى الله عن الخطأ حيث قال: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به﴾[1] وفي نسخة «درر الأساس كرامة»، شبه ما فيه من المسائل العظيم شأنها بالدرر فعبر بها عنها على طريق الاستعارة المصرحة، ويحتمل أن يكون شبه الأساس بالبحر ورمز إلى ذلك باثبات الدرر

← المعتزلة تشملهم عقيدة الزيدية، وعد أيضاً أصحاب المذاهب الفقهية مالك وأبي حنيفة والشافعي من الزيدية، انظر يحيى بن الحسين، طبقات الزيدية ١/ق ٨٦.

(١) الأحزاب: ٥.

التي هي من خواص البحر ولوازمه على طريقة الاستعارة بالكناية والتخييلية ولا منع من اجتماعهما ، أعني المصرحة والمكنية ها هنا .

والنسخة الأولى هي التي قدرها الإمام (عليه السلام) وهي مفيدة للقصر أي لا أساس غيره لتعريف الخبر باللام . وأحرز نفسياً ، أي دراً ، أي علماً مما يتنافس فيه المتنافسون لعظم شأنه من نفائس نثره ، أي منثوره ، أي الذي هو نفائس جمعت بالنظر إلى أفراد مسائل العلم ، وأفردت أولاً بالنظر إلى ما جمعه هذا الكتاب علم نفيس ، فهو بالنظر إلى جملته شيء نفيس ، وبالنظر إلى جزئياته نفائس .

وسئل (عليه السلام) عن إثبات الواو وحذفها في قوله وأحرز نفيسا فأجاب بأن كلا الأمرين جائز ، يعني أن الواو إذا حذفت أثبتت همزة القطع وإذا ثبت الواو حذفت . قلت : وذلك لأن الحرز الحفظ ، والاحراز الشيء في الحفظ ، وهو الموضع الحصين ، فالأمر أما ثلاثي ، لأنه يقال حرزه بمعنى حفظه ، والزاي أصلية ، والأصل حرسه والراء بدل من السين ، أو من أحوز ، وحذفت للتخفيف . جمعت بغوص ، أي بفكر ونظر صحيح ، أستعير له لفظ الغوص في خضم ، وفي نسخة في فرات ، أي ماء صاف لا كدورة فيه ، أي في صنع الله وكتابه ، وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) وكلام الأئمة الهادين (عليهم السلام) . فقد شبه النظر الصحيح بالغوص ، وهو الرسوب في البحر لاستخراج الدرر ، وشبه صنع الله بالبحر الصافي ، وشبه الظفر بالمطلوب من هذا العلم بالظفر بالدرر . وقوله نفسيا ، وان كان لكل ما يتنافس فيه ، إلا أنه قد أراد به هنا الدرر ، وهو اللؤلؤ ، لأنه الذي يستخرج من البحر ، فهو استعارة تحقيقية . ويحتمل أن يكون الفرات استعارة لعلوم عقائد أهل البيت (عليهم السلام) الصحيحة ، فيكون قد شبه علومهم التي هي خالية عن كدورات الباطل ، وأغطية الشبه ، بالماء الصافي ، فاستعارة لها ورشح تلك الاستعارة بذكر الغوص ، أما باقياً على حقيقته ، أو مستعاراً لأعمال الفكر ، وامعان النظر في الأدلة ، لأنه يجوز أن يكون الترشيح استعارة ، ويحصل الترشيح باعتباره معناه الأصلي ، والله أعلم . جمع المهيمن ، أي المطلع على الظاهر وخفيات الضمائر ، وهو الله سبحانه ، أي اللهم اجمع بيننا أيها الاخوان في دينه القيم ، وصراطه المستقيم جمعاً يفي بإصابة الحق ، وتصاف

فيما بيننا ، ولا عدوان يكون بيننا إن شاء الله ، ولا حسد ، ولا غل ولا دغل[1] . هكذا قال (عليه السلام) ثم قال اللهم استجب ذلك وصلي على عبدك ورسولك وآله الأخيار وصحابته الأبرار .

---

(١) الدغل بالفتح الفساد ، وأدغل في الأمر ادخل فيه ما يفسده . اللسان : دغل .

محتوى الكتاب[1]

وأعلم أن هذا الكتاب المبارك قد اشتمل على مقدمة وأربعة أقسام، وخاتمة

أما المقدمة: فهي في ذكر حده وحد العلم، وذكر العقل، وما يقضي به من تحسين وتقبيح، وذكر المؤثر وما لا يؤثر، وذكر الحدود والتصورات، والتصديقات، وذكر النظر، ووجوبه، ووجه وجوبه، وما يتعلق بذلك، وأما الأقسام الأربعة:

فالأول: الكلام في التوحيد الله عز وجل، وتنزيهه عن مشابهة غيره، وما يتعلق بذلك.

والثاني: الكلام في عدله وحكمته ورحمته بعباده، ونفي الجور وصفات النقص عنه، جل وعلا، وما يتعلق بذلك من المصالح الدينية والدنيوية، كالآلام والآجال والأرزاق ونحو ذلك.

(١) أضفنا هذا العنوان لدواعي الاخراج.

والثالث : الكلام في أنبيائه ورسله وشرائعه وما يتعلق بذلك .

والرابع : الكلام في وعده ، جل وعلا ، ووعيده ، والثواب والعقاب ، والجنة ، والنار ، والقيامة ، وما يتعلق بذلك من ذكر الشفاعة ، وبعض أحوال القيامة ، ونحو ذلك .

والخاتمة : [وهي][1] في ذكر افتراق الأمم ، وذكر الفرقة الناجية ، وما جاء في ذلك من الأثر .

وبذلك يتم الكتاب إن شاء الله تعالى .

---

(١) زيادة ليتسق الكلام .

المقــدمــة

قال (عليه السلام): (مقدمة) أي هذه جملة مقدمة على الكتاب لا يستغني صاحب هذا الفن عنها، وهي بفتح الدال اسم مفعول، وهي المراد هنا. اعلم: أن علم الكلام على ما ذكره الإمام (عليه السلام) فيما جمعه من الشرح ينقسم إلى قسمين:

فالقسم الأول: (هو بيان كيفية الاستدلال)، لأن الاستدلال هو النظر والتفكر في الدليل وهو الصنع. وهذا الفن إنما هو عبارة عن ذلك الاستدلال، ويخرج بذلك القسم الثاني، وقوله: (على تحصيل عقائد) قال (عليه السلام): خرج بذلك الاستدلال بالأثر على نحو الضالة، فان الاستدلال هنا ليس مقصوداً لتحصيل عقيدة، بل لإصابة الضالة ووجدانها. والعقائد جمع عقيدة، وهي ما انطوى عليه القلب مما يأتي ذكره من مسائل التوحيد، وغيره، إن شاء الله قال (عليه السلام): وقلنا (صحيحة) ليخرج الجهل المركب والظن الفاسد نحو أن يعتقد أن زيداً حي، وهو ميت. وقولنا جازمة، ليخرج الظن صحيحة وفاسدة، وقلنا (تترتب صحة الشرع)، أي الواجبات الشرعية

كالصلاة والصيام والحج ونحوها (عليها) أي تحصيل تلك العقائد وهي معرفة الله سبحانه، وصدق المُبلغِّ، وما يتصل بذلك.

تعـريـف الكــلام

والقسم الثاني: (هو الاستدلال) بالكتاب، والسنة، أو بأحدهما (على شرائع وعقائد مخصوصة)، فالشرائع نحو الحكم بالايمان واستحقاق الأمة التكفير، والتفسيق، والعقائد نحو شفاعة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وخلود أهل الكبائر، والمُصرِّين في النار. (وجزأه) أي وجزء لفظ علم الكلام، إذ هو مضاف إليه، فحد المضاف إليه الذي هو الكلام: لغة القول، وهو النطق بحرفين فصاعداً. (واصطلاحاً مامر) من قوله (عليه السلام) هو بيان كيفية الاستدلال... (إلخ). وقوله والاستدلال على شرائع إلى آخره، (ويسمى هذا العلم)، أي علم الكلام كلاماً لكثرة الكلام فيه بين العلماء، قال (عليه السلام): وقدمنا ذكره، وهو الآخر لقلة الكلام عليه، (و) حد المضاف الذي هو (العلم)، قال (السيد حميدان)[1] (و) ما أثبت من روايته عن أئمتنا (عليهم السلام)، حيث قال في مجموعه الأول: «قول الأئمة (عليهم السلام) أنه أبين من أن يفسر بغيره ومع ذلك فانه اسم عام لأنواع مختلفة المعاني، وكل اسم كذلك، فانه لا يصح السؤال عن معناه حتى يبين السائل أيها يريد»[2]، (و) هو قول (البغدادية)[3] من المعتزلة،

---

(١) حميدان بن يحيى بن حميدان بن القاسم ينتهي نسبة إلى الإمام القاسم بن علي العياني، ويعتبر أحد العلماء الكبار الذين حاولوا تأصيل مذهب الزيدية في علم الكلام وتنقيته من الكلام المعتزلي، توفي في حوالي ٦٥٠ هـ، انظر طبقات الزيدية ق ٧٢.

(٢) تنبيه الغافلين ق ٣ ب.

(٣) البغدادية هم أحد فرعي المعتزلة، وقد كانوا حتى عام ٢٥٥ هـ مجموعة واحدة إلا أنه بعد وفاة الجاحظ في التاريخ الآنف انقسموا إلى فرعين بغدادية وبصرية. ومن أهم اعلام البغدادية بشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وأبي الحسين الخياط، ومما يتميز به البغدادية عن البصرية هو ميلهم إلى التشيع في حين يتميز البصريين من المعتزلة عن البغداديين بأنهم أكثر عمقاً في مسائل علم الكلام الدقيقة وأكثر تأليفاً فيه. انظر كتاب التنبيه في الرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق الكوثري ص٤٢، ٤٣. وكتاب الدكتور أحمد محمود صبحي، علم الكلام ٢٦٢/١.

(والجويني والرازي والغزالي)، وهؤلاء من المجبرة، إلا ما روى عن الغزالي أنه مات شيعياً زيدياً[1]، والله أعلم.

حد العلم

فهؤلاء قالوا: (لا يحد العلم لاختلاف المعلومات ذاتا)، في ذواتها، أي أشخاصها وأعيانها، (وماهية)، أي وكذلك هي مختلفة في ماهيتها، أي حقائقها، فإن ماهية الجسم أي حقيقته، وحده خلاف ماهية العرض، وماهية الحيوان خلاف ماهية الجماد، وكذلك غيرها (عند السيد حميدان نظراً منه إلى أنه يطلق عليها)، أي يطلق العلم على المعلومات، لأنهم يقولون: علم التفسير، وعلم النحو، ونحو ذلك، فهي معلومات (وجمعها) في حد واحد (متعذر)، أي مما لا يمكن، والله أعلم. (والجلائه) أي والجلاء العلم (عند البغدادية، والرازي) فتعذر حده، (ولخفاء جنسه وفصله)، أي العلم عند الجويني والغزالي فتعذر حده أيضاً. وحكى السيد ابراهيم بن محمد[2] صاحب (الفصول) عن أئمتنا (عليهم السلام) وهو قول البصرية: بل يحد، أي العلم، إذ هو خلاف المعلومات، وجنسه وفصله واضحان (فهو)، أي العلم (اعتقاد)، هذا جنسه الشامل للعلم والظن وغيرهما، (جازم)، هذا فصل له أول، يخرج بذلك الظن، (مطابق)، وهذا فصل له ثان، يخرج به الجهل المركب، وسيأتي بيانه، إن شاء الله تعالى، قال (عليه السلام): (قلت: وليس) هذا الحد (بجامع لأن علم الله سبحانه) أي إدراكه للمدركات (ليس باعتقاد)، فيخرج بعض المحدود، قال: «ويمكن أن يقال: هو إدراك تمييز»، يخرج بذلك إدراك نحو البهائم، (مطابق)، يخرج الجهل المركب (بغير

(١) أطال المؤرخ يحيى بن الحسين في طبقات الزيدية الكلام حول زيدية الغزالي فنقل ماذكرته كتب الزيدية حول ذلك وقال في ختام ذلك: «ورأيت في بعض كتبه أن الغزالي إنما رجع إلى التصوف آخر مدته وترك الاشتغال بغير نفسه»، انظر ١/ق ٢١، ٢٢.

(٢) صارم الدين ابراهيم بن محمد بن عبد الله بن الهادي بن الوزير (توفى ٩١٤ هـ) أحد الاعلام الكبار في التشيع للاعتزال في اليمن، وكان كما يقول المقبلي أكثر شكيمة في نصرة مذهبهم، وقد أداه ذلك إلى أن يفضل شيوخ المعتزلة على شيوخ الزيدية، وقال في ذلك: «رأيت تقديمهم على الزيدية لأنهم علماؤها القادات». له العديد من المؤلفات بالإضافة إلى الكتاب الذي ذكره المؤلف وهو الفصول اللؤلؤية في أصول الفقه، انظر المقبلي العلم الشامخ ٨، ويحيى بن الحسين الطبقات ق ١٤٧، ١٤٨.

الحواس) ، ليخرج ما يدرك بها كإدراك الملموس والمشموم والمسموع والمبصر والمطعوم ، (سواء توصل إليه) ، أي إلى ذلك الإدراك (بها) ، أي بالحواس ، كما في حقنا أم لا ، كما في حق الباري تعالى . قال (عليه السلام) : وهذا الحد إنما يصدق على إدراك المعلومات لا على المعلومات ولا على ما يدرك به ، إذ العلم يطلق على المعلومات وعلى إدراكها ، تقول : علمت الشيء حين تدركه بعقلك ، وعلى ما تدرك به المعلومات ، فنحن نعلم بعلم ركبه الله فينا وذلك العلم هو آلة لنا ندرك به المعلومات ، والله سبحانه ، يدرك الأشياء بذاته ، ولا يحتاج إلى آلة ، كما يقول المبطلون ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، إذ الذات غير آلتها . قال : وهذا على سبيل المجاز لمن حَـدّ العلم . قلت : لعل من ذهب إلى أن العلم يحد ، إنما أراد به العلم الكائن بعد جهل ، وهو علم المخلوق فقط .

وأما علم الله سبحانه ، أي إدراكه للمدركات فلا تصح المشاركة بينه وبين إدراك المخلوق ، لأن إدراك المخلوق بمعنى خلقه الله وهو مخالف لإدراك الله سبحانه ، للمدركات ، لأنه ، إدراك لا بمعنى ، ولأن الله سبحانه ، يعلم ما في جوف الصخرة الصماء ، كما قال سبحانه حاكياً : ﴿ يا بني انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكون في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله ان الله لطيف خبير ﴾[1] ، ونحو ذلك . والمخلوق لا يدرك إلا ظاهرها إدراكاً قاصراً أو ضعيفاً .

ثمرة علم الكلام

(وثمرته) أي ثمرة علم الكلام ، أي الفائدة من معرفته (بيان معرفة الله سبحانه) ، للجاهلين ، (وعد له وما يترتب عليها) من الدين ، (واستمداد بعضه) ، أي بعض علم الكلام (من صنع الله باستعمال الفكر فيه وبعضه) مستمد (من السمع المثير لدفائن العقول) ، أي المنبه لأهل العقول على ما يعقلونه ، مثل قوله تعالى : ﴿ أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العظيم ﴾[2] ، وبعضه

(١) لقمان : ١٦ .

(٢) يس : ٨١ .

مستمد (من السمع فقط)، وذلك كالآيات والأخبار الدالة على الإيمان، والكفر، والإمامة، وشفاعة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

[١] (فصـــل) في ذكـر العقـل

اعلم: أن وجه الحكمة في خلق العقل، هو كونه نعمة من أعظم النعم، وحجة من أبلغ الحجج، جعله الله هادياً إلى سبيل النجاة، وسبباً إلى ارتفاع الدرجات، وقرنه بخلق النفس الداعية إلى محبة الشهوات، واصلاح ما تدعو إليه من أمور الدنيا. ووجه الحكمة في مقارنة النفس للعقل، هو ما أراده الله سبحانه وتعالى، في ذلك من حياة الحيوان وجملة المنافع وعمارة الأرض. روى عيسى بن مريم (عليه السلام) بينما هو جالس وشيخ يعمل بمسحاة[١] يثير بها الأرض. فقال عيسى (عليه السلام): اللهم انزع عنه الأمل، فوضع الشيخ المسحاة، واضطجع فلبث ساعة، فقال (عليه السلام): اللهم أردد عليه الأمل، فأخذ المسحاة وجعل يعمل، فسأله عيسى (عليه السلام) عن ذلك، فقال: بينما أنا أعمل قالت لي نفسي إلى متى تعمل وأنت شيخ كبير، فألقيت المسحاة واضطجعت، ثم قلت لي نفسي: والله لا بد لك من عيش ما بقيت، فعمدت إلى مسحاتي. وكان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: «اللهم أني أعوذ بك من دنيا

(١) قال في اللسان: «المسحاء، بالهمزة الأرض المستوية» والمسحاة كما أثبتها المؤلف: آلة يحرث بها الأرض في اللهجة اليمنية. انظر اللسان: مادة مسح.

تمنع خير الآخرة، وأعوذ بك من حياة تمنع خير الممات، وأعوذ بك من أمل يمنع خير العمل». ولما في خلق النفس من زيادة التكليف بالاختيار والامتحان، أي التمييز بين المطيعين والعاصيين بما يظهر عند البلوي من أسرارهم، لأنه سبحانه، لعدله وحكمته لا يعذب على ما لا يعلم أنه سيكون من معاصي العباد قبل ظهورها، وظهورها لا يكون إلا بالامتحان، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿الٓمٓ أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون. ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾[1]. وقال تعالى: ﴿ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب﴾[2].

ولو أخلى الله سبحانه، العقول المركبة في البشر عن هوى النفوس لم يظهر الفرق بين من يحكم عقله على هوى نفسه، وبين من يؤثر هوى نفسه على عقله، ولا الفرق بين الملائكة (عليهم السلام) وبين غيرهم، ولو أخلى الله سبحانه، هوى نفوس المكلفين من البشر عن العقول لأشبهوا البهائم.

تنبيه

اعلم أن الملائكة (عليهم السلام) من جملة المكلفين.

الملائكة أفضل من الأنبياء

وهل خلق الله لهم نفوساً، قال الإمام المهدي[3] أحمد بن يحيى (عليه السلام) في

---

(١) العنكبوت: ١، ٢.

(٢) آل عمران: ١٧٩.

(٣) الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضي بن مفضل، ينتهي نسبة إلى الهادي إلى الحق مؤسس دولة الزيدية باليمن، ولد المهدي بمدينة ذمار جنوب صنعاء سنة ٧٦٤ هـ، ودعا لنفسه بالإمامة بعد وفاة الإمام الناصر صلاح الدين محمد بن علي سنة ٧٩٣ هـ إلا أن إمامته لم تستمر إلا شهوراً فقد حاربه ابن الإمام الناصر علي بن صلاح ثم أسره وسجنه حوالي سبع سنين بصنعاء. وقد أثرت سنوات السجن فيه وأبدلت تفكيره تجاه عالم السياسية فرفض هذا العالم واعتكف على التأليف وكانت بداية ثمرات تأليفه في سجنه ذلك حيث فرغ فيه من تأليف كتاب الأثمار في فقه الأئمة الأطهار، وهو من أهم كتب الزيدية في الفروع وعليه شروح كثيرة. والإمام المهدي أحد علماء الزيدية الكبار الذين جمعوا بين مذهب الاعتزال والتزيد واغترف من علمي الأولين والآخرين وضمن كل ذلك مؤلفاته التي

كتاب (رياض الأفهام): «مسألة العدلية: وللملائكة شهوة ولا نعلم كيفيتها، وقيل في النظر والرائحة والسماع، وأكثر الناس على أن لا شهوة لهم. قلنا: «إذاً لما صح تكليفهم». انتهى. وقال الهادي (عليه السلام): «فلما صح عندنا أن الملائكة مأمورة ومنهية كالأنبياء مختارة للطاعة، كاختيار الأنبياء، قادرة على ضد الطاعة لو أرادته بما جعل الله فيها من الاستطاعة والتمكين، ثم وجدناها قد استعملت ذلك كله أُثرة لله، واقبالاً على طاعته، ففرّغت أنفسها الليل والنهار لا تفتر حتى شهد الله تعالى، لها بذلك، وكانت عندنا أفضل من الأنبياء لما ذكرنا من فضل عملها ودوام طاعتها». انتهى.

حقيقة العقل عند الفلاسفة

«ولأجلِ عظم البلوي بهوى النفوس ضرب لها المثل بالعدو الذي إن غفلت عنه لم يغفل عنك، ولذلك وصفها الله سبحانه بأنها ﴿ أمّارة بالسُّوء ﴾ مسوّلة للقبيح. وضرب المثل للعقل بالحكيم الذي إن طلبته وجدته، وإن غفلت عنه لم يطلبك. واتباع هوى النفوس هو سبب كل معصية لله ولرسوله، وسبب الاعتراض بالشبه على الأدلة، والمتشابه على المحكم، وبأئمة الضلال وعلماء السوء على أئمة الهدى، وهو سبب استحقاق كل عقوبة كانت في الدنيا وستكون في الآخر»[1]. ذكر هذا كله السيد حميدان في مجموعه، وقال: «أي العقل والنفس من جملة الأعراض التي خلقها الله سبحانه، وجعل محلها القلب قوله تعالى: ﴿ فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور ﴾[2]. وهذا قول أهل البيت والمعتزلة» قال: «وقالت الفلاسفة إن العقل الأول من العقول العشرة التي زعموا أنها قبل الزمان والمكان، هو أول منفعل الفعل من العلة الأزلية التي وصفوها بأنها علة العلل، وأنها واحدة لا كثرة فيها، وأنه لا يصدر عنها إلا معلول واحد، وان أصول جميع الأشياء، كامنة فيها قبل ظهورها، وموجودة فيها بالقوة قبل

← تربو على الخمسين مؤلفاً. توفى المهدي سنة ٨٤٠ هـ. انظر يحيى بن الحسين، غاية الأماني ٥٤٦/٢، الشوكاني، البدر الطالع ١٢٦/١، العرشي، بلوغ المرام ٥٢، ٥٣، وانظر قائمة مؤلفاته في كتاب عبد الله محمد الحبشي، مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ٥٨٤.

(١) انظر مقدمة كتاب حميدان تنبيه الغافلين ضمن مجموعه.

(٢) الحج: ٤٦.

وجودها بالانفعال. قالوا: وذلك الأول هو العقل الكلي، وسائر العقول جزئيات له، والنفس المنفعلة منه هي الكلية، وسائر النفوس جزئيات لها. قالوا: وهذه النفس الكلية إذا أضيفت إلى ما بعدها من العقل فهي عقل[1]. وما أشبه ذلك من أقوالهم التي هي الأصل والقدوة لكل غال، ومنها تفرعت كل بدعة باطلة. نحو قول المجوس[2]: إن الميت منهم إذا ألقى في النار صعدت به إلى النور. وقول أهل التناسخ: إن الانسان يخرج من هيكله إذا مات إلى هيكل آخر. وقول الباطنية: إن منهم من هو بعض الرب، ومنهم رب، ومنهم أكثر[3]. وان الميت منهم ينتقل لأنه شيء بزعمهم غير الجثة المحمولة. وقول الصوفية: أن ربهم هو هم. وقول الأشعرية بالإرادة القديمة التي أضافوا إليها أفعال العباد. وقول المعتزلة: «بثبوت ذوات العالم فيما لم يزل. وقول أهل القفحة بالقفحة[4]. وما أشبه

---

(١) هذه العقول التي أشار إليها حميدان هي المعروفة في الفلسفة الإسلامية بنظرية الفيوض، وان كانت هذه الفكرة مأخوذة عن تاسوعات أفلوطين الذي بدوره استقاها من فكرة أرسطو عن المحرك الأول، وقد تسربت هذه الفكرة أو النظرية إلى بعض الفرق الدينية خاصة الشيعة الإسماعيلية، وكذلك الصوفية، انظر تفاصيل ذلك في: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي والموسوعة الفلسفية المختصرة.

(٢) المجوس مجموعة فرق ذكرها الشهر ستاني، إلا أنهم يتفقون في مجموعهم على أصلين في عقيدتهم الدينية: النور ويدعونه يزادان، وهو قديم أزلي، وأهرمن، وهو محدث مخلوق، ويطلقون عليهما أيضاً إلهي النور والظلمة. انظر الملل ٥١/٣، ٥٢.

(٣) المعروف عن الباطنية أنهم يقولون بالتأويل، أي بأن للنص الديني خاصة القرآن الكريم ظاهراً وباطناً. وقد غلوا كثيراً في هذا التأويل حتى صار ذلك فلسفة. ولذلك يتهمهم كثير من الباحثين بأنهم استعانوا في تأطير فكرهم بالغنوص الافلاطوني، نسبة إلى افلوطين اليهودي فيلسوف الاسكندرية وغير ذلك من الفكر اليوناني القديم خاصة محركات أرسطو، أو عقوله العشرة كما هي عند مريديه. أما أن يكون منهم رب أو بعض الرب فليس ذلك مشهور وينفرد به حميدان في مجموعة فحسب. والأقرب في هذه الفكرة ان تنسب إلى العقيدة المسيحية التي تقسم الآله إلى بضع أقسام. انظر التنبيه ق ٢ ضمن المجموع.

(٤) القحف بالكسر العظم الذي فوق الدماغ والاقتحاف التشرب الشديد، وله معاني أخرى انظرها في اللسان ٣٥٣٧/٥، وأهل القفحة يعني بها هنا المطرفية. وقد وجدت هذا التعريف بهامش المخطوطة، والمطرفية نسبة إلى مطرف بن شهاب العبادي من همدان (حوالي القرن الرابع الهجري)، فرقة من الفرق المنشقة عن الزيدية ولهم تاريخ محزن مع بعض أئمة الزيدية فقد هدمت أماكن عبادتهم ومساكنهم وحوربوا أيما حرب حتى انقرضوا، كما يقول يحيى بن الحسين صاحب الطبقات، وقد أورد صاحب هذا الكتاب الآنف بعضاً من أفكارهم وعقائدهم، وهي عقائد تشبه إلى حد كبير آراء بعض فرق المعتزلة كالمعمرية والجاحظية كقولهم بالآلام والأفعال المتولدة من أنها من فعل الطبيعة وكقولهم بالإحالة والاستحالة، أي أن الله يخلق العناصر الطبيعية، وتتم فيما بعد عملية الخلق من خلال تفاعل هذه العناصر، وهي الماء والتراب والنار والهوى وسوف يورد المؤلف بعضاً من عقائدهم في أثناء

ذلك » . إلى أن قال (عليه السلام) : « والقول الثالث : قول بعض من جمع بين الفلسفة والإسلام ان العقل هو أول مخلوق خلق الله تعالى قبل الزمان والمكان واحتجوا على ذلك بخبر رووه » ، وهو : « إن الله سبحانه لما خلق ذلك العقل قال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر »(١) . إلى آخر ما ذكروه وهذا الخبر من أوضح الدلائل على بطلان قولهم واختلافه ، وكونه مكذوباً على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقد بين وحقق السيد حميدان (عليه السلام) ذلك ، وبطلان قول الفلاسفة بما يكفي ويشفي في كتاب (تنبيه الغاملين) ، تركته اختصاراً .

الفرق بين العقل والنفس

قال : « والفرق بين العقل والنفس ، بعد اتفاقهما في كون كل منهما عرض يحل القلب من أمور :

الأول : في التسمية ، وان كان كل منها مشتركاً .

الثاني : اختلافهما في وقت الوجود ، وذلك لأن الله سبحانه ، جعل وجود النفس ملازماً لأول وجود الحياة لأجل كون الحي من البشر مشتهياً ونافراً ، والشهوة والنفرة من طباع النفوس التي فطرها الله سبحانه ، عليها لما علم في البلوي بذلك من المصلحة والحكمة البالغة ، وما مثلها في البلوي بتقديم وجودها واستحواذها على القلب واستخدامها للحواس في حال مغيبة العقل المؤثر عليها وعلى جميع الحواس إلا كمثل من يملكه الله سبحانه ، من ملوك أهل الدنيا بالتمكين والتخلية والامهال حتى يتصرف في العباد والبلاد ،

← كلامه في التوحيد والعدل . انظر في ترجمتهم في يحيى بن الحسين ، طبقات الزيدية من ق ٤١ إلى ٥٧ ، وتاريخ مسلم اللحجي ٤/ق ٢٤٠ ، والعرشي ، بلوغ المرام ٢٤ ، ٢٨ .

(١) أخرج هذا الحديث الطبراني من حديث أبي إمامة عن عائشة رضى الله عنها وتتمة الحديث : « وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك بك آخد وبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب » . وقد كتب جولد تسيهر حول هذا الحديث كتابة مطولة وذلك للدلالة على التأثير الغنوصي في الحديث . والحديث كما يقول العراقي اسناده ضعيف . انظر تخريج أحاديث الأحياء للمذكور هامش الأحياء ٧٤/١ وانظر د . عبد الرحمن بدوي ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ٢١٨ .

في حال مغيب من يبعثه الله سبحانه، بعد ذلك من رسله، أو من يقوم مقامهم إليه ليزجره عن غيه ويمنعه من بغيه.

الثالث: اختلاف صفتيهما، لأن من صفات العقل كونه هادياً إلى الرشاد، ومميزاً بين الصدق والكذب في الأقوال، والحق والباطل في الاعتقادات والخير والشر في عواقب الأعمال، وداعياً إلى التخلق بمحمود الأخلاق، نحو الحلم والكرم والصبر، وما أشبه ذلك.

وصفات النفس كونها أمارة بالسوء، وموسوسة ومسولة وداعية إلى مذموم الأخلاق، نحو الطيش والشح والهلع، وما أشبه ذلك.

والرابع: اختلافهما في النظر والاستدلال، وذلك أن نظر العقل هو التفكر في الصنع من حيث هو حكمة ونعمة والتدبر لما حكى الله في كتابه من الآيات الدالة عليه والقياس لما لم يعرف وجه الحكمة فيه على ما عرف.

ونظر النفس: تظنن وتوهم وتتبع لمواضع الشبه والمتشابه، وقياس ما عرف فيه وجه الحكمة فيه على ما لم يعرف في الحيوانات المؤذية والضارة، وما أشبه ذلك مما يدلس به أهل الزندقة على المتعلمين.

والخامس: اختلاف مادتهما، لأن العقل مستمد من توفيق الله سبحانه، وتصديقه، ولذلك قال الله سبحانه: ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى ﴾[1]. ويستمد من محكم الكتاب، والسنة، وعلوم أئمة الهدى.

والنفس تستمد من وسواس الشيطان، ومن الشبه والمتشابه، ومن علوم علماء السوء، ولذلك قال الله سبحانه: ﴿ يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ﴾[2].

والسادس: اختلاف أحوال اتباعهما، وذلك لأن المتتبع لعقله يقف عند حدود قدره لئلا يجهل فضل من فضله الله عليه ويقف عند حد عقله لئلا يغلو في دينه غير الحق، والمتتبع لهوى نفسه يخوض فيما وراء عقله ويتكبر على من هو أفضل منه ويحسده،

---

(١) محمد: ١٧.

(٢) الانعام: ١١٢.

ولذلك قال الله سبحانه: ﴿ أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً في السعير تقتلون ﴾[1]. وقال: ﴿ فإن لم يستجيبوا لك فاعلم إنما يتبّعون أهواءهم ومن أضلُّ ممن اتبع هواه بغير هدىً من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴾[2].

قال (عليه السلام): «واعلم: أن هذه الفروق هي التي يعلم بها ضلال كل معطل ورافض، وكذب كل مدع أنه عقله دله على صحة مخالفته للحق وأهله، ويعلم به الفرق بين ما يعلم ولا يتوهم كالبارئ سبحانه، وما يتوهم ولا يعلم، نحو ما تقدم ذكره من بدع الفلاسفة وغيرهم، ويعلم به الفرق بين العالم والمتوهم»[3]. انتهى كلام السيد حميدان.

واعلم: أن العقول مع كونها نعمة من الله سبحانه، على المكلفين سابغة وحجة له تعالى، عليهم بالغة، فقد فضل الله سبحانه، بعض المكلفين فيها على بعض، بعد أن أعطى كل واحد منهم فوق ما يكفيه في الهداية إلى الرشاد ان استعمله وانتفع لما في ذلك من الحكمة والمصلحة والابتلاء والاختيار كما قال تعالى: ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ﴾[4]. قال الهادي إلى الحق (عليه السلام) في جواب مسائل.

الحسن بن محمد بن الحنفية إمام الأشعرية

الحسن بن محمد بن الحنفية[5]، وهو إمام الأشعرية، الذين يفتخرون بالرواية عنه والاسناد إليه ما لفظه: «قال السائل: ألستم تزعمون وبغير شك تقولون أن الله قسم العقول بين خلقه وجعلها له حجة فيهم [و][6] نعمة أنعم بها عليهم، وأيادي أكملها لديهم، ثم تقولون أنه افترض عليهم فروضاً فجعلها عليهم كلهم شرعاً سواء، إن أدوّها أثيبوا، وإن

---

(1) البقرة: ٨٧.

(2) القصص: ٥٠.

(3) انظر تنبيه الغافلين ق ٢، ٣، وقد تصرف الشرفي بعض الشيء في النص.

(4) القصص: ٦٨.

(5) لم أقف على ترجمته ولعله أحد أبناء محمد بن الحنفية الذي اشتهر عنه القول بالارجاء وتوفى هذا الأخير سنة ٩٥ هـ.

(6) أضفنا الواو حتى يكون الكلام متسقاً.

تركوها عوقبوا، ثم تقولون ونقول: إن ذلك لا ينال إلا بالعقول، وقد نرى اختلاف العقول في الناس أجمعين، فنعلم أنهم فيها متفاضلون، وأن ليس هم فيها على القسمة متساوين، فأين ما يحوطون من عدل رب العالمين، وقد ساوى بين عباده فيما افترض عليهم، وجعل ذلك سبحانه، سواء فيهم، ثم فضل بعضهم على بعض فيما لا ينال أداء ما فرض من الطاعات، ولا يوصل إلى تمييز شيء من شيء إلا به من الآلات من العقل الرصين والفهم المبين؟».

قلنا لهم: قد سألتم فاسمعوا ما به أجبتم، فكذلك بالعدل على الله نقول، وفي كل أمر بالله سبحانه، نحول، وسنبين لكم إن شاء الله الجواب، ونشرح لكم ما تتهمكون[1] فيه من الارتياب، ونختصر ذلك لكم بما يقر في أفهامكم ويثبت أنكم للحق طالبين مريدين في ألبابكم، فنقول: إن الله سبحانه وتعالى، افترض على خلقه فروضاً وأوجب عليهم سبحانه، أموراً ثم أعطاهم ما بأقل قليله ينال أداء ذلك من الآلات ويقتدر على أدائه متى قصد من الساعات، فجعل في أقلهم عقلاً من العقل ما ينال بأقل قليله تمييز ما أوجب الله تمييزه، والاحاطة بما أوجب عليه الاحاطة به من معرفته، والاقرار بوحدانيته، والأداء لكل فريضة، فساوى بين عباده فيما إليه يحتاجون، وله في فرائضه يستعملون، ثم زاد، بعدَ أن ساوى بينهم في الحجة، من شاء فضاعف لهم العطا والكرامة وزاده في العقل والسلامة، كما زاد بعضهم بسطة في العلم والجسم، فليس للمخلوقين على الله في ذلك حجة، إذ قد نالهم من ذلك أكثر من البغية، لئلا[2] يكون[3] عليه حجة فيما فضل بعضهم من الجلد والطول والجمال والهيئة والكمال والبياض والفصاحة، فكلما أدخلتم عليها فيما فضل الله بعض الخلق من العقول، فواجب عليكم لنا أن تجيبونا فيما بين البياض والسواد والقصر والطول حذو المثال بالمثال، ليس لكم، والحمد لله، عنه تحرف ولا انتقال إلا بأن ترجعوا إلى الصدق، فقد بَانَ لكم، والحمد الله الخطأ[4]، فاتقوا املاء الشيطان وتسويله، واغوائه

(١) التهمّك: التمادي واللجج في الأمر، اللسان: همك.

(٢) في الأصل: إلا أن وفي رسائل العدل والتوحيد «لئلا» وهو الصواب ٢/١٨٠.

(٣) وأضاف في رسائل العدل والتوحيد: للمخلوقين ٢/١٨٠.

(٤) في رسائل العدل: الحق.

ولذلك قال الله سبحانه: ﴿ أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً في السعير تقتلون ﴾[1] . وقال: ﴿ فإن لم يستجيبوا لك فاعلم إنما يتبّعون أهواءهم ومن أضلُّ ممن اتبع هواه بغير هدىً من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴾[2] .

قال (عليه السلام): «واعلم: أن هذه الفروق هي التي يعلم بها ضلال كل معطل ورافض، وكذب كل مدع أنه عقله دله على صحة مخالفته للحق وأهله، ويعلم به الفرق بين ما يعلم ولا يتوهم كالبارئ سبحانه، وما يتوهم ولا يعلم، نحو ما تقدم ذكره من بدع الفلاسفة وغيرهم، ويعلم به الفرق بين العالم والمتوهم»[3] . انتهى كلام السيد حميدان.

واعلم: أن العقول مع كونها نعمة من الله سبحانه، على المكلفين سابغة وحجة له تعالى، عليهم بالغة، فقد فضل الله سبحانه، بعض المكلفين فيها على بعض، بعد أن أعطى كل واحد منهم فوق ما يكفيه في الهداية إلى الرشاد ان استعمله وانتفع لما في ذلك من الحكمة والمصلحة والابتلاء والاختيار كما قال تعالى: ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ﴾[4] . قال الهادي إلى الحق (عليه السلام) في جواب مسائل.

الحسن بن محمد بن الحنفية إمام الأشعرية

الحسن بن محمد بن الحنفية[5] ، وهو إمام الأشعرية، الذين يفتخرون بالرواية عنه والاسناد إليه ما لفظه: «قال السائل: ألستم تزعمون وبغير شك تقولون أن الله قسم العقول بين خلقه وجعلها له حجة فيهم [و][6] نعمة أنعم بها عليهم، وأيادي أكملها لديهم، ثم تقولون أنه افترض عليهم فروضاً فجعلها عليهم كلهم شرعاً سواء، إن أدوّها أثيبوا، وإن

---

(١) البقرة: ٨٧.

(٢) القصص: ٥٠.

(٣) انظر تنبيه الغافلين ق ٢، ٣، وقد تصرف الشرفي بعض الشيء في النص.

(٤) القصص: ٦٨.

(٥) لم أقف على ترجمته ولعله أحد أبناء محمد بن الحنفية الذي اشتهر عنه القول بالارجاء وتوفى هذا الأخير سنة ٩٥ هـ.

(٦) أضفنا الواو حتى يكون الكلام متسقاً.

تركوها عوقبوا، ثم تقولون ونقول: إن ذلك لا ينال إلا بالعقول، وقد نرى اختلاف العقول في الناس أجمعين، فنعلم أنهم فيها متفاضلون، وأن ليس هم فيها على القسمة متساوين، فأين ما يحوطون من عدل رب العالمين، وقد ساوى بين عباده فيما افترض عليهم، وجعل ذلك سبحانه، سواء فيهم، ثم فضل بعضهم على بعض فيما لا ينال أداء ما فرض من الطاعات، ولا يوصل إلى تمييز شيء من شيء إلا به من الآلات من العقل الرصين والفهم المبين؟».

قلنا لهم: قد سألتم فاسمعوا ما به أجبتم، فكذلك بالعدل على الله نقول، وفي كل أمر بالله سبحانه، نحول، وسنبين لكم إن شاء الله الجواب، ونشرح لكم ما تتهمكون[1] فيه من الارتياب، ونختصر ذلك لكم بما يقر في أفهامكم ويثبت أنكم للحق طالبين مريدين في ألبابكم، فنقول: إن الله سبحانه وتعالى، افترض على خلقه فروضاً وأوجب عليهم سبحانه، أموراً ثم أعطاهم ما بأقل قليله ينال أداء ذلك من الآلات ويقتدر على أدائه متى قصد من الساعات، فجعل في أقلهم عقلاً من العقل ما ينال بأقل قليله تمييز ما أوجب الله تمييزه، والاحاطة بما أوجب عليه الاحاطة به من معرفته، والاقرار بوحدانيته، والأداء لكل فريضة، فساوى بين عباده فيما إليه يحتاجون، وله في فرائضه يستعملون، ثم زاد، بعدَ أن ساوى بينهم في الحجة، من شاء فضاعف لهم العطا والكرامة وزاده في العقل والسلامة، كما زاد بعضهم بسطة في العلم والجسم، فليس للمخلوقين على الله في ذلك حجة، إذ قد نالهم من ذلك أكثر من البغية، لئلا[2] يكون[3] عليه حجة فيما فضل بعضهم من الجلد والطول والجمال والهيئة والكمال والبياض والفصاحة، فكلما أدخلتم عليها فيما فضل الله بعض الخلق من العقول، فواجب عليكم لنا أن تجيبونا فيما بين البياض والسواد والقصر والطول حذو المثال بالمثال، ليس لكم، والحمد لله، عنه تحرف ولا انتقال إلا بأن ترجعوا إلى الصدق، فقد بَانَ لكم، والحمد الله الخطأ[4]، فاتقوا املاء الشيطان وتسويله، واغوائه

---

(١) التهمّك: التمادي واللجج في الأمر، اللسان: همك.

(٢) في الأصل: إلا أن وفي رسائل العدل والتوحيد «لئلا» وهو الصواب ١٨٠/٢.

(٣) وأضاف في رسائل العدل والتوحيد: للمخلوقين ١٨٠/٢.

(٤) في رسائل العدل: الحق.

وتخييليه. إلى أن قال (عليه السلام): «وسنضرب لكم بقدرته وحوله»[1]، في ذلك مثلاً: أرأيتم رجلاً له بيتان من حشيش، وله غلامان، فدفع لأحدهما شمعة واحدة متوقدة، ودفع للآخر ثلاث شمعات، ثم قال لهما: ليحرق كل واحد منكما بما معه ما في هذين البيتين من الحشيش. فهل ترون لصاحب الشمعة المتوقدة الملتهبة على مولاه حجة، في أن أعطى صاحبه ثلاثاً وأعطاه واحدة، فيقول له لا أقدر أن أحرق بيتا من حشيش بهذه الشمعة الواحدة، فاعطني ثلاثاً مثل صاحبي، وإلا فلا حيلة لي في احراقه»[2] إلى آخر كلامه (عليه السلام).

وقال الإمام الحسين بن القاسم[3] بن علي (عليه السلام) في كتاب (التوفيق والتسديد): «وسألت عن العقول هل هي مستوية أم بينها اختلاف» إلى قوله في الجواب: «فأفضل العقول عقول الملائكة، وأفضل في الاعتقاد والقول، ثم للسابقين من الفضيلة على المقتصدين، مثل فضيلة الأنبياء على الوصيين، وللأئمة المتقدمين من العقل ما لا يكون لفضلاء المؤمنين، وأفضل الناس كلهم فضلاً وأكملهم ديناً وعقلاً محمد، خاتم الأنبياء (صلوات الله عليه وعلى أهل بيته الطاهرين)».

تعريف العقل

قال (عليه السلام): أئمتنا، (عليهم السلام) والمعتزلة، والعقل عرض ركبه الله في

---

(١) في المصدر نفسه: بقوة بدلاً من بقدرته.

(٢) انظر رسائل العدل ١٧٩/٢، ١٨٠.

(٣) المهدي لدين الله الحسين بن القاسم بن علي العياني، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، وتولى أمر الإمامة بعد وفاة أبيه القاسم، وكان الحسين لا يرى الإمامة لأبيه وذلك كما يبدو مما يقوله مسلم اللحجي في تاريخه لعزوف أكثر الزيدية عنه وتصدى بعض العلماء له كعبد الملك بن الفطريق الهمداني له لمخالفته للهادي. وقد صدرت من الحسين أموراً غريبة كادعائه للوحي، وقد اعترضه آنذاك الداعي الإسماعيلي الحسين بن عامر الحميري وقال في ذلك: يا مدعي الوحي أن الوحي قد ختما بالمصطفى فازح عن نفسك الوهما. ويذكر حميد المحلي في الحدائق: إن جماعة من اشياعه تعتقد أنه لم يمت. أما ابن الوزير صاحب الروض الباسم فقد ذكر أنه ادعى بأنه أفضل من رسول الله، (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد برأه حميدان بن يحيى في مجموعه من كل ذلك. قتل العياني سنة ٤٠٤ هـ انظر تفاصيل ذلك في تاريخ مسلم اللحجي ٤/ق ٢٤٠ ويحيى بن الحسين طبقات الزيدية ١/ق ٣٨، وحميد المحلي، الحدائق الوردية ٦٤/٢، والروض الباسم ٣/٢.

قلب الانسان يدرك به المدركات المعقولات، وهي ما ينفرد بإدراكه العقل كعلوم التحسين والتقبيح العقليين، والمعلومات أي المعلومات الشرعية، فإنها لا تدرك كلها إلا بواسطة العقل، ولهذا أسقطت الشرعيات عن زائل العقل، والمعلومات، كما أن البصر عرض ركبه الله في الحدقة لإدراك المرئيات. وحقيقة العرض ما يعرض في الجسم ولا يبقى كبقائه.

قال الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان[1]: «وإنما بدأنا بالعقل لأنه أكبر الآلات وبه تعرف المعارف كلها، وجميع المعلومات، وأصل العقل العلم، وهو عرض، ومحله القلب، أجمع الموحد والملحد على أن العقل هو العلم، وأنه عرض، إلا فرقة من الزيدية، وهم أصحاب مطرف بن شهاب، فانهم قالوا هو القلب» انتهى. وقوله: «أجمع الموحد والملحد على أن العقل هو العلم» أي عرض يعلم به، فكأنه علم.

وأصل العقل المنع، ومنه سمى عقال البعير، لأنه يمنعه من الذهاب، والمعقل للحصن، لأنه يمنع من التجأ إليه، وله معان غير ذلك في اللغة، وله أيضاً أسماء مترادفة كالحجر والحجا واللب والنهي. وقالت المطرفية: بل هو القلب، وهو المضغة المعروفة. قال السيد حميدان: «وكلام المطرفية بناء: منهم على أصلهم أن صفة الجسم هي الجسم»، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ﴾[2]، أي عقل». قلنا: المراد لمن كان له قلب يعقل به كما قال تعالى: ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ﴾[3]، فدل سبحانه وتعالى، على أن العقل غير القلب، بقوله تعالى ﴿ بها ﴾. والقلب سبب ومحل لحصول العقل فيه يزيده وضوحاً قوله تعالى: ﴿ أم على قلوب أقفالها ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ فانها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي

---

(١) أبو الحسن أحمد بن سليمان بن محمد بن مطهر أحد أحفاد الهادي إلى الحق، تولى المتوكل الإمامة سنة ٥٣٢ بصعدة وكان شاعراً فصيحاً وعالماً متكلماً من أشهر مؤلفاته حقائق المعرفة في مجلد، توفى المتوكل سنة ٥٦٦ هـ. انظر الحدائق الوردية ١٢٦/٢، غاية الأماني ٣٠١/١ والعرشي بلوغ المرام ٤٠٦، وانظر قائمة مؤلفاته في مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ٥٣٥.

(٢) ق ٣٧.

(٣) الحج: ٤٦.

(٤) محمد: ٢٤.

القلوب التي في الصدور ﴾[1] . وليس عمى القلب إلا ذهاب بصيرته ، ولو سلمنا ، فهو تسمية الشيء باسم محله كقوله تعالى : ﴿ فليدع ناديه ﴾[2] أي أهل ناديه .

حقيقة الجوهر عند الفلاسفة

وقال (بعض الفلاسفة بل) : العقل (جوهر بسيط) ، قيل لهم انه لا يتجزأ لأن الجوهر في لسانهم عبارة عن أمور كثيرة ، ربما عبروا به عن متميز ، وربما عبروا به عن عرض ، وربما عبروا به عن حال . ذكره الإمام المهدي (عليه السلام) في (الدامغ)[3] .

الجوهر عند المعتزلة

وأما المعتزلة فحقيقة الجوهر عندهم ما يصح تحيزه ويستحيل تجزئه ، فإن ضم إليه آخر في سمت الناظر فخط ، فان اجتمعت أمور أربعة مربعة فسطح ، فان ارتحلها مثلها فجسم ، وهو أقل الأجسام ، أي ما كان من ثمانية جواهر ، وقيل بل أقل الجسم ستة متراحلة ، وقيل غير ذلك .

الجوهر عند الزيدية

والحق ما ذهب إليه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) من أن الجوهر غير معقول ، ولا ثابت ، وأن العالم ليس إلا جسماً أو عرضاً . قال الإمام[4] أحمد بن سليمان (عليه السلام) في كتاب (الحقائق)(*) ، وسيأتي مزيد ذكر لذلك في ذكر حدوث العالم ، إن

---

(١) الحج : ٤٦ .

(٢) العلق : ١٧ .

(٣) هو كتاب دامغ الأوهام بشرح كتاب رياضة الأفهام في لطيف الكلام مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء برقم ١٠٠ علم كلام ومنه نسخ أخرى لدى مكتبات متفرقة .

(٤) هكذا الأصل ولعله يريد قاله الإمام أحمد بن سليمان وهذا ما يقتضيه الكلام .

(*) حقائق المعزمة للامام المذكور .

شاء الله تعالى . قال القرشي[1] : « والذي أراده الفلاسفة من العقل انه جوهر بسيط ، هو العقل الفعال الذي يؤثر في النفوس المؤثرة في الأجسام بزعمهم »[2] . وهو كما ذكره السيد حميدان (عليه السلام) فيما تقدم . (وقال بعضهم) ، أي بعض الفلاسفة : (بل) العقل (جوهر لطيف) . قال الإمام المهدي (عليه السلام) : « وكان بعض هؤلاء يجعلونه كالنور ، لأنهم يجعلون النار لطيفة لمداخلتها الأجزاء من خلف الحوائل » . قال الفقيه عبد الله زيد العنسي[3] في (مذاكره السراج الوهاج) في حقيقة الجوهر ما لفظه : « فمذهبنا أن الجسم ينقسم إلى حد لا يقبل التجزيء ، وهو الذي نسميه جوهراً » . قال « وذهبت الفلاسفة إلى أنه ينقسم بالفعل إلى مثل قولنا ، وينقسم بالقوة إلا ما لا نهاية له » . قال : « ومن هنا يقسمون الجوهر إلى بسيط ولطيف » . قلت : فعرفت من هذا أن كلامهم في نهاية البطلان ، إذ لم يعقل الجوهر فضلاً عن البسيط واللطيف .

الطبائعيــة

وقـال : (بعض الطبائعيـة بل) العقـل (طبيعـة مخصوصة) ، كأنهم يريـدون بالمخصوصة غير الطبائع الأربع أو الخمس التي هي المؤثرة بزعمهم في الحوادث . والله أعلم .

والطبائعية : كل من أضاف التأثير إلى الطبع ، منهم الفلاسفة ، فانهم جعلوا العالم صادر عن علة قديمة بالطبع ، ومثل ذلك نقل عن الباطنية . والمنجمة قالوا : بقدم الأفلاك ، والعناصر ، وجعلوا الحوادث اليومية صادرة عنها بالطبع . قال الحاكم[4] في (شرح العيون) :

---

(١) توجد نسخة من هذا الكتاب بدار الكتب المصرية برقم ٦٨٧ عقائد تيمور ، وأخرى بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء برقم ١٣ علم كلام . هو يحيى بن الحسن القرشي ، أحد علماء الزيدية الذين ينحون منحى الاعتزال من مؤلفاته كتابه الهام منهاج التحقيق ومحاسن التلفيق ، وقد شرحه أحد أئمة الزيدية ، توفى بالعراق سنة ٧٨٠ هـ . زبارة ، أئمة اليمن ٢٦٧ .

(٢) انظر منهاج التحقيق ومحاسن التلفيق ق ١٩ ، ٢٠ مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء .

(٣) عبد الله بن زيد العنسي المذحجي ، أحد علماء الزيدية الكبار له العديد من المؤلفات أهمها المحجة البيضاء ويقع في أربعة أجزاء وهو في علم الكلام ، وله أيضاً في التصوف الارشاد إلى اتجاه العباد . توفى العنسي سنة ٦٦٧ هـ بكحلان انظر يحيى بن الحسين طبقات الزيدية ١/ق ٨١ .

(٤) أبو سعد المحسن بن كرامة الجشمي (٤١٣ ـ ٤٧٤ هـ) أحد علماء المعتزلة الكبار ويعد الجشمي من أكثر

←

«القائلون بالطبع فرقتان : أحدهما تثبت القديم تعالى محدثاً للأجسام والجواهر ، وتزعم أن الأعراض الحالة في الجماد حدثت بطبع الأجسام ومنهم من يزعم في المتوالدات أنها بطبع المحل ، ثم افترقوا فمنهم من قال : إن الله تعالى هو محدث ذلك بطبع المحل ، ومنهم من قال : هذا المحل هو تعالى هيأه بهذه الصفة ، والفعل يرجع إلى طبع المحل ، كما أنه إذا أقدر زيداً ، أو الفعل لزيد .

والفرقة الثانية قالت : بقدم الأجسام ، وأنكرت الاختراع ، ثم وجدت حوادث في الأجسام لم يمكنهم دفعها ، واعتقدوا أنه لا بد من أمر ولم يمكنهم إضافتها إلينا ، فأضافوا ذلك إلى علة موجبة ، واعتقدوا اعتقادات فاسدة .

الطبائع الأربع

فمنهم من قال : إن هذه الأجسام إنما صارت على ما هي عليه من طبائع أربع : الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة . ومنهم من قال : النار ، والهوى ، والماء ، والأرض . ومنهم من زاد خامساً ، وهو الفضاء الذي تتحرك فيه الأشياء . ومنهم من قال : الطبيعة الخامسة يختص بها الفلك ، وقالوا : العالم قديم ، وأنه كان هيولا معرىً من الأعراض ، وفيه قوة ، فحدثت الأعراض بقوته . انتهى .

(لنا) حجة على مخالفينا (زواله) ، أي العقل ، (عند نحو النوم) كالسكر والاغماء ، فإنهم لا ينكرون زواله عند ذلك ، ولهذا كان فعل النائم وما أشبهه حظا ، (وعوده) أي العقل ، (عند النقيض) ، وهو نحو اليقظة كالصحوة ، (فلو كان) العقل (القلب) ، كما قالته المطرفية ، (أو جوهراً) بسيطاً ، كما قالته الفلاسفة ، (لم يزل) عند النوم ، لأن القلب باق لا خلاف ، وكذلك الجوهر ، على زعمهم ، فإنهم يحكمون ببقائه على حد بقاء الجسم . (والطبيعة) ، أي والطبيعة التي حكمت الطبائعية العقل (إن أرادوا

← المعتزلة تألفياً بعد القاضي عبد الجبار الهمذاني فقد كتب في التفسير والفقه وأصول الفقه وعلم الكلام من هذه المؤلفات تفسير التهذيب ويقع في تسعة مجلدات . وقد أشار الدكتور عدنان زرزو الأستاذ بجامعة دمشق في كتابه عن منهج الحاكم الجشمي في التفسير إلى أنه سيقوم بتحقيق هذا التفسير . والكتاب الذي أشار إليه المؤلف مخطوط بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء برقم ٢١٢ علم كلام ومنه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية مكروفيلم ٣٠٦/١٦٩ ، وله أيضاً كتب بالفارسية ، انظر يحيى بن الحسين طبقات الزيدية ١/ق ٣٤ ، ٣٥ وكتاب د . زرزو الآنف المقدمة نشر بيروت .

بها العرض) الذي ذكرناه (فكقولنا) ، فيكون الخلاف بيننا وبينهم في العبارة فقط ، (والا) يريدوا بها العرض (فلا تحقق لها) ، وكلما لا تحقق له ولا يعقل ، فهو باطل قطعاً .

المعتزلـة والزيديـة والعقـل محلـه القلـب

قال أئمتنا (عليهم السلام) والمعتزلة : و (محله) ، أي العقل (القلب) .

الفلاسفـة : العقـل محـله الدمـاغ

وقالت (الفلاسفة : بل محله الدماغ . قلنا : لا دليل عليه) ، أي على محله إلا قوله تعالى ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ﴾[1] الآية . أي فدلت الآية على أن القلوب محل العقول ، وقول من خالفنا لا دليل عليه ، وكل قول بلا دليل ، فلا شك في بطلانه[2] ، (وقد صح) أي القرآن فيصح الاستدلال به كهذه الآية (بما يأتي ، إن شاء الله تعالى) ، في كتاب النبوات من أن القرآن كلام الله سبحانه ، ووحيه وتنزيله وأنه لا ريب فيه . (قالوا) أي الفلاسفة : (كي دماغ متغير العقل وصلاحه) ، أي صلاح العقل (به) أي بالكي ، وهو اللدغ بالنار (دليل كونه) ، أي العقل (فيه) ، أي في الدماغ . (قلنا) في الرد عليهم : (له) ، أي للعقل (من الدماغ ما به) ، أي امتداد ، فيستمد العقل من الدماغ ، فإذا فسد الدماغ بطل الاستمداد ، فيضعف العقل ، (فالكي) للدماغ (لا صلاحها) أي لاصلاح المادة ، أي لتحصيل المادة بصلاح الدماغ ، ولذلك نظائر (ككي باطن العقب) ، أي عقب القدم (لبعض أوجاع البطن) فانه قد علم بالخبرة أي كي باطن العقب يزول بعض أوجاع البطن مع افتراق محل الكي ، ومحل الألم ، (وكاللحية) فان (لها مادة من الذكر) أي من المذاكير .

وقال المنصور بالله عبد الله بن حمزة[3] (عليه السلام) في (شرح الرسالة

---

(١) الحج : ٤٦ .

(٢) في الأصل : في بطلانها .

(٣) الإمام عبد الله بن حمزة بن سليمان بن حمزة بن علي بن أبي هاشم ، ينتهي نسبة إلى الحسين ابن القاسم الرسي . ابتدأ دعوته بدار معين بصعدة سنة ٥٩٤ هـ فبايعه أكثر علمائها . دخل المنصور في معارك مع الأيوبيين في اليمن ،

الناصحة)[١] : «أن مادتها من الأنثيين، ولذلك من جب مذاكيره أو أنثياه لم تنبت لحيته، وما ذاك إلا أن لها مادة منها بحكمة الله وصنعه وإن وقع الجب بعد نبات اللحية تساقطت، وضعفت».

قال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام): «وأيضاً فإن الله سبحانه، جعل اللحية دليلاً على الذكر، فإذا جب الذكر لم يكن الله ليجعل دليلاً على غير مدلول عليه، فلأجل ذلك لم تنبت له اللحية إلا النادر من الناس الذي يسمى الكوسج[٢] الذي ذمه أمير المؤمنين (عليه السلام) حيث قال: «لا يوجد في أربعين كوسجا رجل خير». قلت: لفظه (عليه السلام) في الصحيفة[٣] : «لا تجد في أربعين أصلع رجل سوء، ولا تجد في أربعين كوسجا رجلاً صالحاً، وأصلع سوء أحب إلي من كوسج صالح».

تعريف العقل

قال جمهور أئمتنا (عليهم السلام): والعقل معنى غير الضرورية عرض، أي معنى محله القلب، كما ذكرناه، والجمهور المراد به الأكثر. وقال الإمام أحمد بن يحيى (المهدي عليه السلام والمعتزلة بل): هو الضرورية، وهي عندهم مجموع علوم عشرة، قالوا: وسميت عقلاً تشبيهاً بالمعنى اللغوي، لما كانت تمنع صاحبها من ارتكاب القبائح. قال الإمام المهدي (عليه السلام) في كتاب (دامغ الأوهام): «والعقل علوم ضرورية». إلى أن قال: «لنا لو كان غير العشرة لصح وجودها مع عدمه والعكس». قال: «والعشرة هي على

← وأكثر ما اشتهر عنه حارب فرقة المطرفية وأخرب بيوتهم ومعابدهم، ويقول يحيى بن الحسين المؤرخ أن تلك الحرب كانت بسبب مخالفة المنصور للهادي في مسائل. كان المنصور بالإضافة إلى قدرته العسكرية عالماً جامعاً بين الأصول والفروع وأهم كتبه في علم الكلام الشافي في أربعة مجلدات، انظر قائمة مؤلفاته في مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن. توفى المنصور سنة ٦١٤هـ. انظر العرشي، بلوغ المرام ٤٣، تاريخ مسلم اللحجي ٤/ق ٢٤٩، حميد المحلي، الحدائق الوردية ١٣٣/٢، ١٣٤.

(١) مخطوطة بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء برقم ٧٠ كلام مصادرة.

(٢) الكوسج سمكة في البحر له خرطوم كالمشار، ويعنى بالمشار المنشار. والكوسج أيضاً: الأثط وهو معرب، وتعنى بالأثط قليل اللحية، وله معاني أخرى انظرها في اللسان: كوسج، والصحاح ٣٣٧/١ على أن المعنى الذي أورده المؤلف لم أقف عليه.

(٣) الصحيفة السجادية لزين العابدين علي بن الحسين طبعت في العراق.

مراتب في القوة والجلاء فأولها وأقواها: العلم بالنفس، أي بوجودها وأحوالها من كونه مشتهياً، ونافراً، وآلماً، وملتذاً، وخائفاً، وآمناً، ومريداً، وكارهاً ونحو ذلك.

وثانيها في القوة والجلاء: العلم بالمشاهد عند سلامة الأحوال فان هذين العلمين يحصلان للرضيع في مهده، فهما أجلى وأقوى مما بعدهما، ويتبع العلم بالمشاهد العلم، بأن مالم يدرك في الحضرة من المدركات فليس موجوداً فيها، ويتبع ذلك، العلم، بأنه لو كان في الحضرة لرآه.

قال ابن متويه[1] فيستند الثالث إلى الأولين، ويستند الثاني إلى الأول.

وثالثهما: العلم بالبداهة، نحو كون العشرة أكثر من الخمسة وكون الاثنين ضعف الواحد، ونحو ذلك، فهذا العلم هو دون الأولين في القوة والجلاء، إذ لا يحصل للطفل في مهده، وهو أقوى مما بعده، إذ لا يصح حصول ما بعده إلا بعد حصوله في الغالب.

ورابعها: العلم بحصر القسمة الدائرة لما تناوله كالعلم بأن المعلوم لا يخلو إما يكون موجوداً أو معدوماً، وأن الموجود إما قديم أو محدث، ويتبع ذلك العلم باستحالة حصول الجسم الواحد في مكانين، ونحو ذلك.

وخامسها في مرتبة القوة والجلاء: العلم بتعلق الفعل بفاعله على سبيل الجملة، فهذا أجلى مما بعده، ولهذا تجده ربما حصل لغير المميز من الأطفال، بل للبهيمة، فإنها إذا شاهدت من يهددها بالضرب فرت من جهته لعلمها تعلق الفعل به، ونحو ذلك، ففيه من القوة والجلاء ما ليس فيما بعده.

وسادسها: العلم بمقاصد المخاطبين فيما تجلى وظهر دون ما لطف وغمض، فهذا العلم أقوى وأجلى مما بعده، فإنه ربما فهمه الرضيع والبهيمة عند الزجر والدعاء، ألا ترى إلى كثير من البهائم والكلاب إذا دعيت باسمها أقبلت تهرول، فلولا علمها أن صاحبها قصد بدعائه إقبالها إليه ما فعلت ذلك، ونحو ذلك كثير.

---

(١) أبو محمد الحسن بن أحمد بن متوية أحد تلاميذ القاضي عبد الجبار الهمذاني ويعد في الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة. من مؤلفاته التذكرة في الجواهر والأعراض والمحيط بالتكليف. توفى الحسن سنة ٤٠٠ هـ. انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٣٨٩. وبروكلمان تاريخ الأدب العربي ٣٤/٤.

وسابعها : الأمور الجلية قريبة العهد كعلم الانسان عقيب تعشيه أو تغذية ما كان طعامه وإدامه ، وعلمه عقيب خروج جليسه عنده ، أنه كان عنده وما جاوره من الجليات ونحو ذلك .

وثامنها : العلم بالخبريات ، كانكسار الزجاج واحتراق القطن بالنار لكن هذا لا يعد من كمال العقل إلا بعد وقوع الاختبار ومعرفة استمرار ذلك . قال ابن متويه : « ويصح فيما يستند إلى الخبرة أن يوجده الله فينا ابتداءاً ، أي من دون تقدم خبرة ، كما أوجده في عيسى (عليه السلام) وهو في المهد » .

وتاسعها : العلم بقبح القبيح ووجوب الواجب العقليين ، كالظلم والكذب ، والعبث ، وقضاء الدين ، ورد الوديعة ، وشكر المنعم ، فمن لم يعرف قبح هذه القبائح ، ووجوب هذه الواجبات ، فليس بعاقل .

قال الإمام المهدي ، في كون هذا التاسع أحد علوم العقل : خلاف بين الشيوخ .

وعاشرها عند أبي علي الجبائي[1] : العلم بمخبر الخبر المتواتر ، فإنه عنده من جملة علوم العقل لا يتم عقل عاقل من دونه ، وعند أبي هاشم[2] ليس من علوم العقل إلا بعد التكليف بالسمع ، لأن بعد وروده علينا تكاليف تعلق بالأخبار المتواترة ، فلا يتم التكليف إلا لمن يفيده التواتر العلم ، ومن لا ، فلا تكليف عليه ، كناقص علوم العقل . فأما قبل

---

(١) محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، نسبة إلى جبا قرية من قرى البصرة ، وأبو علي من كبار رجال الاعتزال وله مدرسة مستقلة في علم الكلام ، والمعروف أن أبا علي كان شيخ للإمام أبي الحسن الأشعري شيخ الأشاعرة ولكنهما اختلفا حول بعض المسائل ، ويعد أبا علي في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة ، ولم يورث أبو علي تراثاً كلامياً مكتوباً ماعدا كتابين في متشابه القرآن وهي مفقودة ، توفى أبو علي سنة ٣٠٣ هـ . انظر فضل الاعتزال ٢٨٦ ، والبغدادي ، الفرق بين الفرق ١٦٧ ، وتاريخ الأدب العربي ٣١/٤ .

(٢) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي من مشاهير المعتزلة وإليه تنسب طائفة البهشمية التي استقلت بمذهب في علم الكلام يقرب بعض الشيء من مذهب الأشاعرة وخاصة في الصفات ، ولد أبو هاشم سنة ٢٤٧ هـ ودرس على أبيه ثم استقل بشخصيته التي خالف فيها أباه في علم الكلام ، لأبي هاشم الكثير من المؤلفات ولكنها كغيرها من تراث المعتزلة مفقودة ، ومعظم آرائه الكلامية متضمنة في كتب تلميذه القاضي عبد الجبار ، توفى أبو هاشم سنة ٣٢١ هـ .
انظر فضل الاعتزال ٣٠٥ ، الفرق بين الفرق ١٦٩ ، تاريخ الأدب العربي ٣٢/٤ .

ورود السمع، فلا يحتاج إليه في كمال العقل، لصحة العقل من دونه بمعرفة الواجب والقبيح العقليين». انتهى ما ذكره الإمام المهدي (عليه السلام) (في الدامغ). وقال الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (عليه السلام) في (الرسالة الناصحة): «والذي يذهب إليه أهل الحق من الأئمة الأعلام (عليهم أفضل السلام) والمحصلون من علماء أهل الكلام: إن العقل مجموع علوم يحدثها الله تعالى، في الانسان من أول نشؤه إلى لزوم التكليف له، شيئاً بعد شيء، فإذا كملت كمل عقله، وإن لم تكمل لم يكمل عقله، وإن لم يحصل، فلا عقل له، وإن حصل بعضها دون بعض، فهو ناقص العقل، فمنها أصول لا بد من حصولها لمن أراد الحكيم سبحانه، تكليفه، ومنها زيادات يختص بها من يشاء من عباده كما قال سبحانه «يختص برحمته من يشاء»[1]. ثم ذكر (عليه السلام) مثل ما ذكره الإمام المهدي، إلى أن قال: «ثم يتبع ذلك علم التجارب، وهو من الزيادات المشروطات، وأحوال الناس فيه تختلف، فمنهم من يبلغ فيه الغاية القصوى، ومنهم من يقف دون ذلك متوسطاً ومنهم الضارب بسهم، ومن الزيادات العلم بأحوال الناس وما يقربهم إلى الانسان، وما يقربه إليهم، ويدعوهم إلى محبته، والأحوال التي تنفر عنه القلوب، وما يحدث له الهيبة، والحشمة، وما يزيلهما. وهذا أيضاً مما يختلف أحوال الناس فيه، فمنهم من بلغ فيه الغاية ومنهم من توسط، ومنهم من أخذ بطرف، غير أن من بلغ فيه الغاية مع تقدم، فقد حاز الكمال بأسره». انتهى.

قلت: وقد نظم هذه العلوم العشرة من قال:

فعلم بحال النفس ثم بديهه	كذا خبرة ثم المشاهد رابع
ودائرة والقصد بعد تواتر	جلي أمور والتعلق تاسع
وعاشرها تمييز حسن وضده	فتلك علوم العقل مهما تراجع[2]

وللمعتزلة في تفسيرها اختلاف كثير حكاه الإمام عز الدين[3] (في المعراج).

---

(١) البقرة: ١٠٥.

(٢) هذه الأبيات في نظم علوم العقل العشرة هي للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضي كما ذكر حابس الصعدي في الايضاح ق ٤.

(٣) الإمام الهادي عز الدين بن الحسن بن علي المؤيد، دعا للإمامة سنة ٨٧٩ هـ بعد وفاة الإمام المطهر بن سليمان،

(قلنا) رداً عليهم: لو كان العقل (هو) العلوم الضرورية لكان من لم يخطرها، أي الضرورية دفعة، أي في حال واحدة (في قلبه أو لم يخطرها)، أي يجعلها خاطرة (بباله)، أي في فكره (كذلك)، أي دفعة واحدة (عند اشتغاله بنحو نظر)، أي تفكر، في شيء من المسائل، أو غيرها، (أو) عند اشتغاله بنحو (تصور بعضها)، وتمييزه عن البعض الآخر (غير عاقل)، لعدم حضورها معاً أو خطورها معاً بقلبه، (وذلك معلوم البطلان)، عند كل من عقل، فلا يتم لأحد عقل رأساً. قال السيد حميدان (عليه السلام): «إن قول المعتزلة أن العقل مجموع علوم ضرورية عشرة تكلف منهم وتوهم إلى ما لا طريق لهم في معرفة ماهيته وكيفيته لأجل كون العقل جارياً مجرى السمع، والبصر وما أشبههما مما يعلم ولا يتوهم، ومع ذلك فلو صح لما جاز أن يتفاضل العقلاء في العقل لأجل كون تلك العلوم منهم على سواء، والمعلوم خلاف ذلك، ولأن العلوم الضرورية أكثر من عشرة، وتخصيصهم لبعض منها دون غيره دعوى مبتدعة لا دليل على صحتها من عقل ولا سمع، ولا قال بذلك أحد قبلهم، ولا بعدهم إلا من قلدهم»[1]. (قالوا)، أي المعتزلة (لو كان) العقل (غيرها)، أي غير الضرورية (لصح وجودها)، أي الضرورية (مع عدمه)، أي مع عدم العقل (وعدمها)، أي الضرورية (مع وجوده)، أي مع وجود العقل لتغايرهما، واختلافهما. قال (عليه السلام) وقلنا: (لا يلزم صحة وجودها)، أي الضرورية (مع عدمه) أي مع عدم العقل، (إذ هي)، أي الضرورية (إدراك مخصوص)، أي نوع من الإدراكات التي هي بضرورة العقل، (لا يحصل) ذلك الإدراك (إلا به)، أي بالعقل، وذلك (كالمشاهدة) للمرئي، فهي (إدراك مخصوص) لا يحصل ذلك الإدراك (إلا بمعنى ركبه الله في الحدق) أي في سواد العيون المبصرة، (كما يأتي) بيانه، (إن شاء الله تعالى)، في فصل «والله سميع بصير»، وكما أن السمع بمعنى ركبه الله في الصماخين، والشم بمعنى

← واستجابت لإمامته جهات كثيرة ماعدا أشراف صعده من آل حمزة الذين وقفوا دون إمامته إذا اعتبروه معارضاً لإمامة محمد بن يوسف من آل مفضل، والإمام عز الدين من العلماء الذين جمعوا بين علمي المنقول والمعقول وله العديد من المؤلفات في ذلك، وقد وصفه العلامة الشوكاني بالدقة والانصاف في تلك المؤلفات، ومن مؤلفاته شرحه لمنهاج القرشي وأسماه المعراج في شرح المنهاج ويقع في مجلدين وهو كتاب قيم في عقائد البهشمية، توفى الإمام عز الدين سنة ٩٠٠ هـ.

انظر البدر الطالع ٤١٥/١، غاية الأماني ٦٠٨/٢، زبارة، أئمة اليمن ٣٤٤/١.

(١) انظر: تنبيه الغافلين ق ٣.

ركبه الله في المنخرين، واللمس بمعنى ركبه الله في العضو اللامس، والذوق بمعنى ركبه الله في اللسان، وهذه الحواس الخمس أجسام، وإدراكها بأعراض حالة فيها، ومحسوساتها مسموع ومبصر، ومشموم وملموس، ومذوق، وهي أجسام، وأعراض فالأعراض: الأصوات، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة والبرودة، والآلام. والأجسام محال هذه الأعراض، وهي المصوت، والمبصر، والمطعوم، والمشموم، والملموس. وجميع هذه الحواس مؤدية إلى القلب. واللسان ترجمان له وفيها من بدائع الحكمة، وغرائب الصنعة ما يبهر اللبيب ويحار فيه الألمعى الأريب، فتبارك الله أحسن الخالقين، ونحو ذلك. (وأما ذهابها)، أي (الضرورية غالباً) أي في أغلب الأحوال (عند نحو التفكر) في شيء من أمر الدين أو الدنيا، كالسهو والذهول (مع بقائه)، أي مع بقاء العقل (فملتزم) أي نحن نلتزمه ولا نخالف فيه، ولكنه (غير قادح) علينا فيما ذكرناه من أن العقل عرض، كما تقدم، إذ ذلك (كذهاب المشاهدة) أي ذهاب إدراك الشيء المرئي (عند غيبوبة المشاهد)، أي المرئي (مع بقاء المعنى) الذي يدرك به (في الحدق)، وكذهاب الشم عند غيبوبة المشموم، وذهاب السمع عند غيبوبة المسموع وذهاب الذوق عند غيبوبة المذوق، وذهاب اللمس عند غيبوبة الملموس، مع بقاء المعنى الذي يحصل به الإدراك لهذه الأشياء في هذه الحواس الخمس. والحاصل أن الإدراك غير الشيء الذي يدرك به، وغير المدرك، بفتح الراء.

إن قيل: قد ثبت بما حللتم أن العقل غير الضرورية، وأنه معنى في القلب يخلقه الله يزيد بزيادة الانسان وكبره، فما آية تمامه في الانسان وتمام كونه حجة، فانه لا خلاف في أن الأطفال لا تتم عقولهم في المهد؟.

والجواب والله الموفق: إن آية تمامه في الانسان معرفة استحسان الحسن، واستقباح القبيح فمتى عرف الانسان ذلك تمت حجة الله عليه، لأن ذلك هو المقصود من فطرة العقل، والأغلب أن يكون ذلك وقت بلوغ الانسان، كما قال الإمام القاسم بن علي العياني[1] في جوابه لمن سأله: «وسألت عن الصبي أمعه يركب العقل منذ خلق؟ أم

(١) الإمام المنصور بالله قدم هذا الإمام إلى اليمن من الحجاز ووقعت بينه وبين زيدية اليمن نفرة فتفرق عنه أكثر الزيدية، وكانت دعوته للإمامة سنة ٣٨٨هـ، توفى المنصور سنة ٣٩٣هـ بعيان. انظر تاريخ مسلم اللحجي ٤/ق ٢٤٠

يكون بلا عقل حتى يكبر ؟ والجواب : أعلم وفقك الله إن العقل كالقوة ، وهما عرضان من الأعراض المقرونة بالأجسام ، وهما يزيدان بزيادة الجسم ، وكذلك الصوت فإذا كمل الجسم كملن ، فإذا دخل عليه النقص نقص ، وكمال الجسم حال البلوغ وتباهي الصحة في سائر الأوقات ، فاعلم ذلك علمك الله راشداً » . انتهى بلفظه .

ومثل هذا ذكره المرتضي لدين الله محمد بنَ يحيى الهادي[1] (عليه السلام) وقال الإمام محمد بن القاسم بن ابراهيم (عليه السلام)[2] : «فالعقل على معنيين ، عقل مخلوق ، وهو عقل الحجة الذي احتج الله به على خلقه يكون مع العبد عندما يعرف النفع من الضرر ، والخير من الشر ، وغير ذلك ، وهو العقل الذي احتج الله به على عباده عند تركيبه في وقت بلوغه ، وإيجاب التكليف به ، وقد جعل الله تعالى هذا العقل متصرفاً في الوجوه ، ومكن به صاحبه درك ما كلف ، والحذر مما خوف .

الفـرق الإسلاميـة

فائدة

ينبغي أن نذكر مايتكرر ذكره في هذا الكتاب المبارك من الفرق المتشعبة في الأقوال . قال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) : «افترقت الأمة في بدء الأمر عند

← والمحلي الحدائق ٢/٦٠ .

(١) الإمام المرتضي لدين الله محمد بن يحيى بن الحسين الهادي إلى الحق تصدى للإمامة بعد وفاة أبيه الهادي مؤسس دولة الزيدية وبوصية منه ، وقد تصدى بعد توليه الإمام لمقاتلة جنود علي بن الفضل الداعي الإسماعيلي باليمن الذي كانت جنده قد استولت على معظم أنحاء اليمن ماعدا صعده ونجران التي كانت تحت أيدي الهادي وجنوده ، ألا أن المرتضي لم يكمل سنته الأولى في الحكم حتى تنحي لأخيه الناصر ، وكان سبب تخليه ــ كما جاء في خطبة تنحيه ــ عصيان أهل صعده له ، والمرتضي من العلماء الذين ابتلوا بالعبادة والمعرفة أكثر من التطلع إلى عالم السياسية والحكم ، توفى المرتضي سنة ٣١٠ هـ . انظر غاية الأماني ٢٠١/١ ، الحدائق الوردية ٤٥/٢ ، أحمد حسين شرف الدين تاريخ الفكر الإسلامي ٢٣٠ ، وانظر قائمة مؤلفاته في قائمة مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ٥١٨ .

(٢) أحد أبناء القاسم الرسي . كان محمد ممن بايع الهادي إلى الحق على الخروج بالدعوة إلى اليمن سنة ٢٨٠ هـ ، وهو بالحجاز . ومحمد كأبيه عالم متكلم ، من مؤلفاته في أصول الدين الشرح والبيان ، لم أقف على تاريخ وفاته ، انظر يحيى بن الحسين ، طبقات الزيدية ، وبروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ٣٢٧/٣ .

وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فرقتين، فرقة بايعت أبا بكر طائعين، ورأوا إمامته، وإمامة عمر، وعثمان، وفرقة توقفوا مع علي أمير المؤمنين (عليه السلام) فلما قام علي (عليه السلام) وبايعه الناس، افترقت الأمة على أربع فرق، فقرقة نصحوا لله وله، وأطاعوه، وهم الشيعة، وإنما سموا الشيعة، لأنهم والوه ونصروه والشيعة هم الأولياء، قال الله تعالى: ﴿ وإن من شيعته لابراهيم ﴾[1].

الشيعة والمرجئة

وفرقة، وهم المرجئة، وهم الذين قدموا أبا بكر وعمر على علي (عليه السلام) وارجئوا علياً وعثمان ومعاوية، وهم الذين قال فيهم السيد الحميري[2]:

رفيقي لا ترجيا واعلما	بأن الهدى غير ما ترجئان
أيرجى علي إمام الهدى	وعثمان ما أعدل المرجئان
ويرجى إبن هند واحزابه	يهود الخوارج بالنهروان

الخوارج

قال (عليه السلام): «وافترقت الخوارج فرقتين، فرقة يقال لهم أصحاب الحديث و[فرقة][3] يقال لهم أصحاب الرأي، وأصحاب الحديث، هم أصحاب الظاهر، وهم الذين يقولون نتبع ما روى لنا ولا نقيس، ولا نجتهد، ويقولون: إن القرآن مخلوق ويسمون أيضاً الحشوية لحشوهم الأخبار المتناقضة، وأما أصحاب الرأي فهم الذين يرون القياس والرأي.

---

(١) الصافات: ٨٣.

(٢) أبو هاشم اسماعيل بن محمد بن يزيد الحميري، شاعر مفوه وشعره سلس الأسلوب والمأخذ إلا أن انتسابه إلى الكيسانية الغلاة أخمل ذكره، توفي الحميري سنة ١٧٣ هـ بالعراق. النوبختي، فرق الشيعة ٢٦، تاريخ الأدب العربي ٢/٦٨.

(٣) زيادة ليتسق الكلام.

الجهمية

ومنهم الجهمية نسبوا إلى جهم بن صفوان(١) ، ويقال لهم مرجئة أهل خرسان ، قال : وروى أن جهما كان يكفر أهل التشبيه ويظهر القول بخلق القرآن ، ويقول بالجبر .

الغيلانية

ومنهم الغيلانية ، نسبوا إلى غيلان بن مروان(٢) ، وكان يقول : تصلح الإمامة في قريش وغير قريش ، وهم مرجئة أهل الشام .

الماضرية

ومنهم الماضرية ، نسبوا إلى قيس بن عمرو الماضري(٣) ، وهم مرجئة أهل العراق .

الشمرية

ومنهم الشمرية ، نسبوا إلى أبي شمر(٤) ، وكان يقول : الإمامة في كل الناس . وقال الإمام المهدي(٥) (عليه السلام) حاكياً عن أبي القاسم البلخي(٦) : « فرق الأمة ست :

---

(١) أبو محرز الجهم بن صفوان السمرقندى ، قال الذهبي : زرع شراً عظيماً . ومما ينسب إلى الجهم قوله بنفي الصفات بالإضافة إلى قوله بالجبر . قتل في نهاية عهد بني أميه . انظر ميزان الاعتدال ٤٢٦/١ والشهرستاني ، الملل ١٢٧/١ .

(٢) غيلان بن مروان الدمشقي أحد متقدمي المعتزلة وأول من ينسب إليه القول علانية بالفعل الاختياري للانسان كان غيلان ممن استعان بهم الخليفة عمر بن العزيز إلا أن بعد وفاته لاقى عنتا من أمراء بني أمية وفي نهاية المطاف أعدم بناء على فتوى من الاوزاعي إمام أهل الشام آنذاك ولا ندري حيثيات الحكم عليه بذلك إلا إذا كان قوله برفض الجبر هو السبب في ذلك . انظر طبقات المعتزلة والذهبي ، الميزان ٣٣٨/٣ ، والنشار ، النشأة ٣٢٢/١ .

(٣) من مرجئة المعتزلة ، وان كان المعتزلة لم يعده في طبقاتهم كما عدو غيلان الدمشقي الذي ذكروا عنه مقالة في الأرجاء . انظر الأشعري المقالات ٢١٥/١ ، والشهرستاني ١/٢ الملل ٦٧ .

(٤) هكذا ذكر اسمه الأشعري في مقالاته وأورد له بعض الآراء كرأيه في الإيمان وبأنه عبارة عن معرفة الله والاقرار به . انظر ٢١٥/١ .

(٥) تقدمت ترجمته .

(٦) أبو القاسم عبد الله بن محمود البلخي أحد معتزلة بغداد في الطبقة الثامنة ، متكلم متفنن ، كما يقول تعبير القاضي

الشيعة والخوارج، والمعتزلة، والمرجئة، والعامة[١]، والحشوية». قال (عليه السلام): «أدخل المجبرة في المرجئة، إذ هم جميعاً مرجئة». وغيره عدها سبعة، فالشيعة ثلاث فرق: زيدية، وإمامية، وباطنية يجمع مذهبهم تفضيل علي (عليه السلام) وأولويته بالإمامة.

الزيدية

فالزيدية منسوبة إلى زيد بن علي (عليه السلام) وكان أفضل أهل زمانه، قام علي هشام بن عبد الملك بن مروان[٢]، واستشهاده، وما جرى له، وتحريقه، واذراره في البحر، (صلوات الله عليه) مذكور في كتب التواريخ.

أصول مذهب الزيدية

وأصول مذهب الزيدية: التوحيد لله سبحانه، والتعديل له في أفعاله، فلا يجوزون على الله فعل شيء من الظلم، والعبث وغيرهما من فنون القبائح[٣]، كما تزعمه المجبرة على اختلاف طبقاتهم، ويعتقدون تصديقه تعالى في وعده ووعيده، وجميع اخباره، ولا يجوزون وقوع الكذب منه تعالى، ولا الخلف، ولا التلبيس، ولا يأخذون شيئاً من ذلك إلا عن النظر في الأدلة القاطعة دون تقليد الآباء والمشايخ، ويدينون بأن الإمام بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) علي (عليه السلام) ثم الحسن، ثم الحسين، ثم من قام من ذريتهما جامعاً لخصال الإمامة.

← عبد الجبار، ومن أشهر آرائه قوله بالأصلح، وهو الذي خطأه فيه المعتزلة، من مؤلفاته كتاب المقالات في طبقات المعتزلة، وقد حققه الاستاذ فؤاد سيد ونشره ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، توفى أبو القاسم سنة ٣١٩ هـ.

انظر فضل الاعتزال ٢٩٧، تاريخ الأدب العربي ٤/٣٣، الفرق بين الفرق ١٦٦.

(١) لعله يعني عامة الناس، وليس ثمة فرقة معروفة بهذا الاسم، أو يعني بهم أهل السنة.

(٢) ولد هشام سنة نيف وسبعين للهجرة وتولى الخلافة بعد وفاة أخيه يزيد بعهد منه، وهو الذي تصدى لثورة زيد بن علي، وصلب زيداً على يد عامله بالكوفة يوسف بن عمر الثقفي سنة ١٢٢ هـ من مآثر هشام فتح قيصرية الروم، توفى هشام سنة ١٢٥ هـ. انظر السيوطي، تاريخ الخلفاء ٢٢١، وأبي الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين ١٠٢.

(٣) هكذا تعبير المؤلف والأصح أن يقول: أنواع.

أول ظهور المطرفية

ثم نشأ منهم فرقة في زمن الصليحي[١]، وما بعده، وهم المطرفية، ينسبون إلى مطرف ابن شهاب، أحدثوا أقوالاً باطلة. قال الفقيه العلامة فخر الدين عبد الله بن زيد العنسي، رحمه الله تعالى، في رسالته المنقذة من العطب السالكة بالنصيحة إلى شظب[٢]: «أن أول من أحدث مذهب المطرفية بقاعه[٣] رجل يقال له ابن الغوازي[٤]، وأول من أحدثه ببلاد بني شهاب[٥] رجل يقال له مطرق بن شهاب[٦] وأخذه من الملاحدة لعنهم الله بحيل وأسباب». انتهى.

أول من أظهر مذهب الزيدية بصنعاء

وقال الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزه[٧]: «وكان أول من أحدث كفرهم وضلالهم رجل يقال له ابن الغوازي[٨] من قاعه، وأنكر عليه الشريف العابد عبد الله بن المختار بن ناصر[٩]، والشريف العالم زيد

---

(١) الصليحي أبو الحسن علي بن محمد الصليحي، كان والده الفقيه القاضي محمد بن علي من علماء السنة باليمن، إلا أن ولده كما يقول بامخرمه أطلع على كتب الاسماعيلية باليمن بترغيب ودفع من الداعي سليمان بن عبد الله الزواحي.
وأبو الحسن هو منشىء الدولة الصليحية في اليمن وقد استطاع أبو الحسن أن يوحد اليمن ويخضعها لإدارة مركزية واحدة وقد كانت قبله مشتتة في شكل دويلات وإمارات هزيلة بل امتدت سلطته إلى الحجاز حيث أزال حكم بني أبي الطيب، قتل الصليحي على يد سعيد الأحول سنة ٤٥٩ هـ. انظر قلادة النحر ٢/٦٠٠ وفيض الله الهمداني، الصليحيون في اليمن ٩٢.

(٢) شظب بفتح الشين والظاء جبل عظيم ممتلىء بالقرى والمزارع بالقرب من مدينة عمران شمال صنعاء. الهمداني، صفة جزيرة العرب.

(٣) لم أقف على ترجمته.

(٤) قرية غرب عمران شمال صنعاء.

(٥) من قبائل تهامه. الواسعي، تاريخ اليمن ٢٣.

(٦) تقدمت ترجمته.

(٧) تقدمت ترجمته.

(٨) لم أقف على ترجمة لهذا الشخص.

(٩) أحد أحفاد الإمام الناصر بن الهادي إلى الحق. كان ابن المختار من أهل العلم والعبادة، وقد ولي الإمارة بصعدة بعد أبيه في حوالي ٣٩١ هـ ولقب بالمعتضد بالله. انظر تاريخ مسلم اللحجي ٤/ق ٢٣٩، ويحيى بن الحسين، غاية الأماني ١/٢٣٣.

ابن علي[1] من ولد الحسن (عليهم السلام) قبل ذلك، وهو الذي أظهر مذهب الزيدية بصنعاء. وينسب إليه دار الشريف[2]، وكذلكم العالم الحسن بن عبد الله بن المهول[3]، والإمام الناصر أبو الفتح بن الحسين الديلمي[4] في «رسالته المبهجة في الرد على الفرقة الضالة المتلجلجة»، وكذلك الشريف العالم حمزة بن أبي هاشم[5]، وأكثر أئمتنا (عليهم السلام) يحكمون بكفرهم وما فعل بهم الإمام المنصور بالله[6] (عليه السلام) من القتل والسبي والجهاد لهم باللسان، والسنان مشهور لا يخفي، وكذلك الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان[7] (عليه السلام).

أقـوال المطـرفيـة

ولهذين الإمامين (عليهما السلام) عليهم من الرد لمقاتلتهم، والانكار عليهم كتب ومصنفات مشهورة، وقد جمع الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) من أقوالهم التي

---

(١) زيد بن علي الحسني أحد متكلمي الزيدية المخترعة، وكانت له صولات في الجدل مع المطرفية، وقد تولى زيد إمامة جامع صنعاء، لم أقف على تاريخ وفاته، ولكن غالباً ما يكون تواجده في منتصف القرن الرابع الهجري. انظر يحيى ابن الحسين، طبقات الزيدية ١/ق ٥٦.

(٢) الآن يطلق عليها بيت الشريف.

(٣) لم أقف على ترجمته.

(٤) الإمام الناصر أبو الفتح الحسين بن ناصر بن محمد الديلمي، كان الديلمي قد دعا لنفسه في الديلم ولكن يبدو أن دعوته لم تجد قبولاً فانتقل إلى اليمن سنة ٤٣٧ هـ ودخل صعدة وخرب دورها وقتل من خولان مقتلاً عظيماً ودخل صنعاء وملكها كما يقول يحيى بن الحسين في غاية الأماني، وقد كان فعله ذلك إيذاناً بدخوله في حروب مع القبائل اليمنية ثم مع جنود الصليحي التي انتهت بمقتله سنة ٤٤٧ هـ بعنس. من مؤلفات الديلمي الهامة رده على فرقة المطرفية الذي أسماه الرسالة المبهجة في الرد على فرقة الضلال المتلجلجة.
انظر غاية الأماني ٢٤٦/١، الحدائق الوردية ١٠٤/٢ بلوغ المرام ٣٧.

(٥) أبو الحسين حمزة بن أبي هاشم ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، وهو الذي تفرعت عنه الحمزات في اليمن. كان لأبي الحسين مجلساً في مسجد حلملم (محافظة حجة) يدرس به وسعى من خلاله إلى مناقشة فرقة المطرفية حتى يردها عن بعض الآراء التي أخذت عليها ولكنه لم يفلح فحاربها من خلال مجلسه ذلك، ولم يلبث أن هاجمت جنود الصليحي بلاده فتصدى لها وقتل بمكان يسمى المثوة سنة ٤٥٩ هـ. انظر غاية الأماني ٢٥٥/١، الحدائق الوردية ١٣٦/٢، باخرمة، قلادة النحر ٥٩٩/٢، الهمداني، صفة جزيرة العرب ٢٠١.

(٦) عبد الله بن حمزة الآنف.

(٧) تقدمت ترجمته.

خالفوا فيها أهل البيت (عليهم السلام) مائة مسألة ونيفا وذكر منها عيونها، وأمر القاضي جعفر[1] أن يتولى شرح تفصيلها، وما لا غنى عنه من بيان فروعها وإبطالها بالأدلة الواضحة، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: مقالات ابتدعوها في الدين وخالفوا فيها جميع العالمين.

والقسم الثاني: مقالات خالفوا فيها جميع المسلمين ووافقوا فيها أقسام الكافرين.

والقسم الثالث: مقالات باينوا بها مذاهب أهل البيت (عليهم السلام) وتابعوا فيها أهل الضلال من المنتسبين إلى الإسلام. هذا لفظ القاضي جعفر. وقال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام): فقسم خالفوا فيه جميع العقلاء المؤمنين منهم والكفار، وقسم وافقوا به الكفار، وخالفوا فيه الكافة من أهل الإسلام، وقسم اتبعوا فيه ضلال الأمة، وخالفوا فيه جميع الأئمة. وقد أحببت أن أذكر من كل قسم بعض مسائله لتعرف عقيدتهم، لأنه لم يبق في زماننا هذا أحد يقول بمقالتهم.

تعاليم المطرفيه

فالقسم الذي خالفوا فيه جميع العقلاء ولم يقل به مؤمن ولا كافر، وهو سبع وثلاثون مسألة، منها قولهم: عقل الانسان هو قلبه. ومنها قولهم: إن علوم الانسان كلها فعله، نحو علمه بالمشاهدات وما جرى مجرى ذلك من الضروريات، ومنها قولهم إن الله تعالى يجب عليه المساواة بين الخلق في ستة أشياء: في الخلق والززق والموت، والحياة، والتعبد، والمجازات. ومنها قولهم: إن الله تعالى يقصد خلق الفروع ولم يعتمدها وإنما حدثت بالإحالة والاستحالة[2]. ومنها: أن كثيراً من أفعال الله ليس بحكمة ولا صواب.

---

(١) القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام البهلولي أحد كبار أركان الاعتزال في اليمن، كان في بداية أمره من الإسماعيلية إذ كان والده أحد حكام وعلماء الإسماعيلية الكبار الذين يعول على آرائهم وفتاويهم، وكان أخيه عيسى شاعرهم ونسابهم، هكذا يقول يحيى بن الحسين، المؤرخ عن أسرة القاضي جعفر، ثم اعتنق آراء الزيدية المخترعة ودخل في حاشية المتوكل على الله أحمد بن سليمان، وسافر بعد ذلك إلى العراق للوقوف على آراء المعتزلة وجلب المزيد من مصادرهم إلى اليمن، وقد تصدى القاضي جعفر بعد ذلك للمطرفية وغيرهم من الفرق الدينية في اليمن. للقاضي جعفر كثيراً من المؤلفات وخاصة في علم الكلام وقد توفى سنة ٥٧٣ هـ. انظر تفاصيل ذلك في دراستنا للمدارس الكلامية في اليمن. وانظر في ترجمته طبقات الزيدية ١/ق ٦٤، والشيخ محمد حسن آل ياسين مقدمة شرح قصيدة الصاحب بن عباد. والشرح للقاضي جعفر.

(٢) يعنون بالإحالة والاستحالة: إن الشيء يتفاعل فيما بين نفسه وينمو بصورة طبيعية، والإحالة في اللغة التحول والتغير. انظر الصحاح ١٦٧٩/٤.

ومنها قولهم: إن الله تعالى، لم يرزق العصاة ومنها قولهم: إن حسنات العاصي معاصي، ومنها قولهم: إن النبوة فعل النبي، ولم يختصه الله سبحانه، بها، وأن الله تعالى، قد مكن كل واحد من خلقه من بلوغ درجة النبوة، فمن تركها فبتقصيره، وكذلك الإمامة. ومنها قولهم: إن الكلام وسائر الأصوات كالرعد والصاعقة لا تسمع بالآذان، وأن الألوان كسواد الليل وبياض النهار لا ترى بالأبصار، وكذلك الطعوم لا تدرك باللهوات[١] كحلاوة العسل ومرارة الحنظل، والأراييح لا تدرك بحاسة الشم كريح المسك، والكافور، وأن الآلام لا يدركها أحد من الأحياء، وان اصابته الحمى والرعدة[٢]. ومنها قولهم: إن إحالة الأجسام فعل الله سبحانه، ولكنه لم يفعلها وأنها إرادة الله سبحانه، ومراده، ولكنه لم يردها. ومنها قولهم: إنه لا يجوز من الله سبحانه، أن يفضل على أحد من المكلفين في الآخره بزيادة على ثوابهم. ومنها: نفيهم لنقصان الولد في بطن أمه عن الله سبحانه، نحو ذهاب يديه أو رجليه، وإضافتهم نقصان أعصابه الحاصلة بقطع الناس لها إلى الله سبحانه، ونفيهم للجراحات التي تصيب الناس من القروح والحرب عن الله، وإضافتهم للجراحات التي تصيب المظلومين بضرب السيوف وطعن الرماح إلى الله تعالى. ومنها: نفيهم، لاماتة الأطفال، ومن لم يبلغ مائة وعشرين سنة من المؤمنين، عن الله تعالى، وإضافتهم لهلاكهم الحاصل بأيدي الظلمة وسيوفهم، وأسنتهم إليه تعالى. ومنها نفيهم للصابه[٣]، التي تقع في رأس المسلم بنزول البرد، والضرر الحاصل في زرعه وثماره من ذلك، عن الله، وإضافتهم للصابة التي تقع في ذلك المسلم بالجلمود، والضرب الحاصل بالمخابيط[٤] والبغاة إلى الله سبحانه. قال (عليه السلام)[٥]: «وهذه مقالات لم يقل بها أحد من البشر لا من آمن ولا من كفر».

---

(١) جمع لهاة وهي اللحمة الحمراء التي في الحنك. انظر اللسان: مادة لهو.

(٢) الرعشة، اللسان: مادة رعد.

(٣) لعله يعني بها هنا الصاعقة، والصابة كما يقول صاحب اللسان: فترة وضعف وطرق من الجنون. والصابة أيضاً ضرب من الشجر. والصابة المصيبة، انظر هذه المعاني في مادة صوب.

(٤) جمع مخبط وهي العصا التي يضرب بها الشجر، وهو يجمع على مخابط، ومخابيط جمع الجمع. اللسان: مادة خبط.

(٥) يعني الإمام أحمد بن سليمان، تقدمت ترجمته.

القسم الثاني من أقوال المطرفية

وأما القسم الثاني: فهي مقالات شاركوا فيها الكفار الخارجين عن ملة الإسلام، منها خمسة عشر مقالة، وافقوا فيها الطبيعية[1] الملحدة، منها قولهم: إن العالم يحيل ويستحيل، وان كان أولئك الطبيعية يقولون: يؤثر بعضه في بعض. ومنها قولهم: إن الأولاد إنما يحصل بحسب طبائع الزوجين وصلاح مزاجهما، فإن صلح المزاج[2] حصل الولد، وإلا فلا. ومنها قولهم: إنما اختلف الأولاد فكان بعضهم ذكراً، وبعضهم أنثى لأجل سبق النطف[3] من الزوجين، فان سبقت نطفة الرجل كان الولد ذكراً، وإن سبقت نطفة المرأة كان الولد أنثى، وإن استوت النطفتان كان خنثى. ومنها قولهم: إن اختلاف الأولاد في الألوان لاختلاف الأزمنة والأهوية والبلدان، وقولهم: إن اختلافهم في الحسن والشواهة[4] والقصر والطول، لأجل اختلاف المواد، والمآكل، أو اختلاف الأزمنة والأهوية[5]. وقولهم: إن النقص والزيادة إنما يقعان على الأولاد من أجل زيادة المواد ونقصانها. وقولهم: إن الأمراض التي تصيب الأطفال والمؤمنين وكثيراً من الخلق إنما تكون من إحالة الأجسام والمواد، لأن الله سبحانه، عنا بها من شاء من خلقه.

العمر الطبيعي عند المطرفية مائة وعشرون سنة

وقولهم: إن الله لا يميت أحداً من الأطفال، ولا من المؤمنين حتى يبلغ العمر الطبيعي، وهو مائة وعشرون سنة. وقولهم: إن الأمطار تحصل من بخارات الأرض ورطوبتها. وقولهم: إن الله لا يختص بالمطر أحداً من خلقه دون أحد. وقولهم: إن البرد يحصل باعتراض الرياح له في الهواء فتجمده. ومنها قولهم: إن الله لا يبعث شيئاً من البهائم. قال

(١) في صفحة سابقة أشار إليهم بالطبائعية.

(٢) المزاج يعني به هنا ماركب عليه البدن من الطبائع، الصحاح ٣٤١/١.

(٣) أثبت علم الطب الحديث أن الذكورة والأنوثة يحملها الرجل فحسب ومن خلاله تصل إلى الرحم مكونة بذلك ذكراً أو أنثى، وليس للمرأة شأن في ذلك.

(٤) الشواهة: القبح، اللسان: مادة شوه.

(٥) في الأصل: الأهواء.

(عليه السلام) ومنها ثمان خصال وافقوا فيها المجوس والثنوية، منها أن هذه الآفات التي تصيب الأطفال والمؤمنين قبيحة لا تحسن على وجه من الوجوه. ومنها قولهم: يجوز أن يغلب الله ويحال بينه وبين مراده، كما يريد خلق الولد ذكراً أو أنثى فيحصل خنثى بالعوارض. وهذا جنس مقاله المجوس الذين يجوزون عليه العجز والقهر. ومنها قولهم: تجوز الغفلة والسهو عليه سبحانه، حيث قالوا: أنه فعل أفعالاً لم يتعبدها كما يقول المجوس. ومنها قولهم: أنه لا يجوز أن يخلق الله الشرور والامتحانات، ويجوز أن يخلق ما هو مجبور عليها، وموجب لها، وهو المحيل المستحيل، كما يقوله المجوس، وغير ذلك. قال (عليه السلام): ومنها ثمان خصال وافقوا فيها اليهود، منها قولهم: إن الله لم ينزل كتاباً من السماء، وإنما ذلك صفة ضرورية لقلب الملك، كما قالت مردة اليهود: ﴿ ما أنزل الله على بشر من شيء ﴾[1]، وغير ذلك، ثم قال (عليه السلام): ومنها ثلاث خصال وافقوا فيها المنافقين منها ما صاروا بها منافقين، وذلك أنهم أبطنوا الكفر وأظهروا الإسلام، ثم ذكر باقيها، ثم قال:

والقسم الثالث: ما شاركوا فيه أهل الضلالات من هذه الأمة، من ذلك شاركوا الخطابية[2]، وهي قولهم: بجواز شيء من الكذب عند الحاجة، كما تقوله الخطابية.

القسم الثالث من أقوال المطرفية

ومنها ثلاث خصال وافقوا فيها المشبهة منها قولهم: إن أسماء الله هي ذات الله، وهو مذهب الكرامية[3] من المشبهة، وغير ذلك. ومنها عشر خصال شاركوا فيها المجبرة، منها قولهم: أن جميع ما أصاب المظلومين من الجراح والآلام بضرب السيوف وطعن الرماح، وغير ذلك فعل الله سبحانه، كما تقوله المجبرة، وأن ما يسمع من الصبي من الكذب الصريح

---

(١) الانعام: ٩١.

(٢) هم أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب (بداية القرن الثاني الهجري) كان من أصحاب جعفر الصادق إلا أن الصادق تبرأ منه ولعنه بعد أن سمع غلوه، إذ كان يقول بألوهية الأئمة. انظر الشهر ستاني في الملل ٢/١٢٤.

(٣) هم اتباع أبي عبد الله محمد بن كرام، عده الشهر ستاني من الصفاتية، أي الذين يثبتون الصفات في كونها زائدة على الذات وينتهون إلى التجسيم. انظر الشهر ستاني في الملل ٢/١١.

والكفر المبين هو فعل الله تعالى. ومنها نفيهم للعوض على ما أصاب المؤمنين والأطفال والبهائم من المضار، كما تقوله المجبرة، وتجويزهم أن يأخذ الولد بذنب والده، كما يقولونه في صرف الله سبحانه، الرزق على أولاد المماليك لكفر آبائهم. ومنها قولهم: إن العلم والقدرة والحياة صفات الله سبحانه، لولاها لم يكن سبحانه، عالماً ولا قادراً ولا حياً، كما يقول الصفاتية من المجبرة. وغير ذلك. قال (عليه السلام): ومنها أربع خصال يشاركوا فيها الخوارج، وقد ذكرها (عليه السلام). وقد نقلت من مسائلهم، هذه، ولو طال الكلام بذكرها، لأنه لا يكاد يوقف على عقائدهم في هذا الزمان لانقراضهم، ولأجل هذه الأقوال التي أحدثها المطرفية وخرجوا بها من الإسلام سمى سائر الزيدية، أعني غير المطرفية من الزيدية المخترعة[1] لقولهم: إن الله يخترع ما زعمت المطرفية أنه من تأثير الخواص.

الإمامية

والإمامية[2]: سميت بذلك لجعلها أمور الدين كلها إلى الإمام وأنه كالنبي، وهم فرق كثيرة، كما سنذكر ذلك، إن شاء الله تعالى، في آخر الكتاب. قال الإمام المهدي (عليه السلام): «ومما انفردوا به القول بالبداء[3]

---

(١) هم أتباع علي بن شهر، وهو إمام واسع المعرفة في علوم الزيدية، وكان سبب افتراق الزيدية إلى مطرفية ومخترعة هوالخلاف الذي حدث بين علي بن محفوظ وبن شهر الآنف في الأعراض فقال الأخير ان الله يخترع الأعراض في الأجسام، وقال ابن محفوظ من تأثير الخواص كما أشار المؤلف، وقد حدث هذا الانقسام أثناء إمامة القاسم العياني في أواخر القرن الرابع الهجري. انظر يحيى بن الحسين، طبقات الزيدية ق٣٨، وتاريخ مسلم اللحجي ٤/ق ٢٤٠.

(٢) الإمامية هم الذين يقولون بوجوب الإمامة نصاً جلياً كان أو خفياً وعلى هذا تدخل الزيدية ضمن هذا التعريف، إلا أن كتب المقالات الإسلامية درجت على تسمية الاثنى عشرية بالإمامية، والإمامية بهذا المعنى هم الذين يقولون باثنى عشر إماماً يبتدأون بعلي بن أبي طالب والحسنين، ثم زين العابدين علي بن الحسين، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق، وموسى الكاظم، وعلي الرضا، ومحمد الجواد، وعلي الهادي، والحسن العسكري، ومحمد بن الحسن العسكري، وهو الغائب المنتظر أو المهدي. انظر تفاصيل ذلك في نظرية الإمامة لدى الشيعة الأثنى عشرية للدكتور أحمد محمود صبحي، ومحمد رضا المظفر، عقائد الإمامية ٦٢.

(٣) يعني بالبداء عند الإمامية التغير في علم الله، وهذا المعنى كما يقول الاثنا عشرية ورد عن الصادق وهو قوله: «ما بدا لله شيء كما بدا له في إسماعيل ابني». إلا أن رضا المظفر في كتابه (عقائد الإمامية) ينفي هذا المعنى عن الاثنى عشرية. انظر ص ٢٥ من الكتاب المذكور.

والرجعـــة[1]، وأن علـــم الله حادث، وأطبقـــوا، إلا من عصم الله على الجبر والتشبيه.

الباطنيــة

والباطنية: في الحقيقة خارجون عن الإسلام، لكن انتحلوه ظاهراً فعدوا في فرقه، ولا يكاد يعرف مذهبهم لتسترهم.

وأما الخوارج: فانه يجمعهم إكفار علي (عليه السلام) وعثمان ومن أتى بكبيرة، ويسمون الشراه، والحرورية، والمحكمة، ويرضون بذلك والمارقة ولا يرضون به، وهم فرق كثيرة.

المجبــرة

وأما المجبرة: فإنه يجمعهم مذهبهم القول بخلق الأفعال وإرادة المعاصي، وتعذيب من يشاء من غير ذنب، وأنه لا يقبح منه تعالى شيء وغير ذلك، وهم فرق كثيرة، كما سيأتي إن شاء الله.

المرجئــة

وأما المرجئة: فانه يجمع مذهبهم ترك القطع بوعيد الفساق فمن قطع بسلامة الفاسق فليس بمرجىء، ومنهم عدلية وجبرية.

الحشويـة أصحـاب الحديــث

وأما الحشوية: فلا مذهب لهم منفرد، وأجمعوا على الجبر والتشبيـه وجسمـوا وصوروا، وقالوا بالأعضاء، وقدم ما بين الدفتين من القرآن، ويسمون أنفسهم بأنهم

---

(١) الرجعة في عقيدة الاثنى عشرية هي إعادة الله قوماً بعد موتهم إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها. انظر رضا المظفر، عقائد الإمامية ٦٧.

أصحاب الحديث، وأنهم أهل السنة، وهم بمعزل من ذلك وينكرون الخوض والجدل ويقولون على التقليد في ظواهر الروايات، قاله الحاكم، قال: ومن رجالهم الكرابيسي[1] وأحمد ابن حنبل، وداؤود الأصفهاني[2]، وغيرهم. قال الديلمي رحمه الله في كتاب (قواعد أهل البيت) عليهم السلام): «افترقت الشيعة بعد قتل الحسين بن علي (عليهما السلام) على ثلاث فرق، فرقة قالت: إن الإمام بعد الحسين ابنه علي بن الحسين، وأن الإمامة بعد علي بن الحسين في ولده خاصة لأنها استقرت في بنيه ولا يكون إلا بنص من الإمام الأول على الإمام الثاني، وأن الأرض لا تخلو من إمام طرفة عين، أما مشهور، وإما مستور، ولهذا سموا إمامية بالتزامهم الإمام. وقالت الفرقة الثانية لم يصح عندنا ان الحسين عهد إلى أحد ولا دعا ابنه علي إلى بيعته، فنحن نقف حتى نرى رجلاً من أحد البطنين يصح لنا ولادته وزهده وعلمه وشجاعته وورعه وكرمه، يشهر السيف ويباين الظالمين فيكون طاعته، فسموا الواقفية، فمكثوا بعد قتل الحسين سنة حتى قام زيد بن علي (عليه السلام) فسموا الزيدية.

وقالت الفرقة الثالثة: إن الإمام بعد الحسين أخوه محمد بن علي، وهو ابن الحنفية[3]، وهم الكيسانية[4]، وافترقت كل فرقة من هؤلاء على فرق كثيرة.

---

(١) أبو علي الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي، توفى سنة ٢٦٠ هـ، السبكي طبقات الشافعية ١/٢٥١.

(٢) داؤد بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري زعيم الظاهرية الذين يرون العمل بظاهر النصوص دون التأويل. توفى الأصبهاني سنة ٢٧٠ هـ، الزركلي، الإعلام ١/ص٨.

(٣) محمد بن علي بن أبي طالب وسمى ابن الحنفية لأنه ليس من أبناء فاطمة بنت للرسول (صلى الله عليه وسلم). توفى ابن الحنفية سنة ٩٥ هـ.

(٤) الكيسانية نسبة إلى شخص يدعى كيسان، ويقال له أيضاً المختار بن أبي عبيد الثقفي، وهم يعتقدون بإمامة ابن الحنفية إلا أنهم افترقوا إلى فرق مختلفة، ستأتي ترجمة المختار، الفرق بين الفرق ص٢٧.

فرق الزيدية

وافترقت الزيدية ثلاث فرق على الأشهر : بترية[1] ، وجريرية[2] ، وجارودية[3] ، وقيل صالحية ، وسليمانية ، وجاودية وقول الصالحية مثل قول البترية . والسليمانية هم الجريرية .

فقالت البترية والصالحية : أن علياً (عليه السلام) أفضل الناس بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأولاهم بالإمامة ، وأن بيعة أبي بكر وعمر ليست بخطأ ، لأن علياً (عليه السلام) سلم ذلك لهما ، وسكت عن حقه ، بمنزلة رجل كان له حق فتركه ، وكذلك عثمان إلى أن تبرأ منه المسلمون ، فوقفت فيه بعد ذلك ، وشهدت على من حارب علياً بالكفر ، وسموا بترية ، لأنهم نسبوا إلى كثير البترى ، وكان المغيرة بن سعيد لقب كثيراً بالأبتر ، وأظن أنه الذي يقال له ابن التمار ، وسموا صالحية ، لانتسابهم إلى صالح بن حي ، وهو أبو الحسن بن صالح .

شروط الجريرية في الإمام

وقالت الجريرية : أن علياً كان الإمام بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأن بيعة أبي بكر وعمر كانت خطأ لا يستحقان عليهما اسم الكفر ، ولا اسم الفسق من قبل التأويل ، وإن الأمة [كفرت][4] وقد تركت الأصلح . وتبرأت من عثمان بسبب

---

(١) أتباع كثير من اسماعيل النوى الملقب بالأبتر ، كان كثير من أصحاب الحديث وقد شارك كثير الإمام زيد في حروبه ، وترى هذه الفرقة جواز إمامة المفضول وتأخير الفاضل والأفضل ، تعد البترية والصالحية فرقة واحدة لتوافقها في الآراء . انظر الشهرستاني الملل ٢/٩٢ .

(٢) أتباع سليمان بن الجرير الرقي ويطلق عليهم أيضاً السليمانية ، كان سليمان في بداية أمره إمامياً إلا أنه ترك الإمامية لقولهم بالبداء والتقيه ، واعتنق آراء الزيدية ، ظهر سليمان في عهد الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (١٣٧ ــ ١٥٨ هـ) . انظر د . أحمد محمود صبحي ، الزيدية ١٠٤ والشهرستاني ، الملل .

(٣) اتباع أبي الجارود زياد بن منذر النهدي . يعتبر أبو الجارود أول من قال بالنص الخفي في الإمام علي . ولهذه الفرقة اعتقادات غالية في الأئمة الزيدية . انظر تفاصيل ذلك في كتاب النوبختي فرق الشيعة ص٤٩ ، توفى أبو الجارود في حوالي ١٥٥ هـ .

(٤) زيادة من المقالات للأشعري مما أورده من عقائد هذه الفرقة ١/١٤٣ .

احداثه وشهدت عليه بالكفر، وعلى كل من حارب علياً أيضاً. وقالت الجارودية أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نص على علي بالاشارة والوصف دون التسمية والتعيين، وانه أشار إليه ووصفه بالصفات التي لم توجد إلا فيه، وان الأمة قد ضلت وكفرت بصرفها الأمر إلى غيره، وان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نص على الحسن والحسين بمثل نصه على علي، ثم الإمام بعد هؤلاء الثلاثة ليس بمنصوص عليه ولكن الإمامة شورى بين الأفاضل من ولد الحسن والحسين، فمن شهر منهم سيفه فدعا إلى سبيل ربه وباين الظالمين، كان صحيح النسب من هذين الحسنين، وكان عالماً زاهداً شجاعاً، فهو الإمام. وكذلك قالت البترية والجريرية وليس بينهم خلاف في هذا إلا ما تقدم من أمر علي والمشايخ فقط، على ما ذكره الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) انتهى كلام الديلمي رحمة الله عليه».

تسمية المعتزلة

وأما المعتزلة: فإنه يجمع مذهبهم صحة الإمامة في كل قريش، وان الإمام بعده، (صلى الله عليه وآله وسلم) أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وان طريقها العقد والاختيار. واختلف في تسميتهم بهذا الاسم، فقال الحاكم: قيل أن عمرو بن عبيد[1] لما فارق

(١) أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة، ويعد عمراً الشخص الثاني في تأصيل مدرسة الاعتزال بعد واصل بن عطاء بالبصرة، وقد غلب على حياة عمرو العبادة والعلم والزهد وصلابة وشجاعة الرأي، ومن ذلك أن أبا جعفر المنصور دعاه لحضور مجالسه فرفض عمرو وألح عليه فجاءه ووعظه حتى بكى، وكان عمرو صديقاً للمنصور قبل توليه الخلافة، ولكنه تجنبه بعدها، وقد وصل المنصور عمراً في جلسته تلك بعشرة ألف درهم، ولكن عمراً رفضها فأقسم أبو جعفر على عمرو ليأخذهن ولكن هذا الأخير أقسم أيضاً على رفضها وحينها عارضه المهدي ابن المنصور بأن أباه حلف فرد عليه بأن المنصور أقدر على الكفارة منه. وعندما غادر عمرو الجلسة أنشد المنصور جالسيه بقوله:

كلكم يمشي رويداً كلكم يطلب صيداً.

غير عمرو بن عبيد.

توفى عمرو سنة ٢٤٤ هـ بالكوفة.

انظر فضل الاعتزال ٢٤٢، ابن قتيبة، عيون الأخبار ٢٠٩/١، تاريخ الأدب العربي ٢٤/٤، الفرق بين الفرق ١٠١.

قتاده[١] ، واعتزل حلقة البصري ، وكان قتادة يسأل ويقول : ما فعلت المعتزلة ، فلزمهم ذلك . وقيل أن واصل بن عطا لما اعتزل أقوال الفرق في مرتكب الكبيرة من أهل الملة ، وكان قوم يسمونه كافراً ، وقوم منافقاً ، وقوم كافر نعمة ، فاعتزل جميع ذلك ، وتمسك بالمجمع عليه أنه فاسق ، وترك ما سوى ذلك ، فسموا معتزلة . وقال الفقيه علي بن سليمان الأسلمي[٢] في شرح قصيدته : «افترقت الناس بعد قتل عثمان أربع فرق الخامسة اتباع بني أمية ، ليس لهم مقالة يعتمدون عليها ، وهي الشيعة والمعتزلة والمرجئة والخوارج .

سبب تسمية الشيعة

[و][٣] سبب [تسمية][٤] الشيعة شيعة لمشايعتهم لعلي (عليه السلام) ومعاونتهم له لأن المشايع هو المعين والملازم .

سبب تسمية المعتزلة

وسميت المعتزلة معتزلة ، لاعتزالهم علياً وعثمان ، وقالوا لا ندري أيهما على الحق . وممن اعتزل محمد بن مسلمة الأنصاري[٥] وعبد الله بن عمر ، وأسامة بن زيد ، وسعد بن أبي

---

(١) أبو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسي ، تلميذ الإمام الزاهد الحسن البصري ، وهو في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة . وأهم ما أثر عنه ما أورده القاضي عبد الجبار والمؤلف من أنه السبب في تسمية المعتزلة بهذا الاسم .
توفى قتادة سنة ١١٧ هـ . فضل الاعتزال ٨٨ ، تهذيب التهذيب ٣٥١/٨ .

(٢) علي بن سليمان الأسلمي القحطاني أحد المتعصبين للقحطانية وقد رد على دامغه ابن العليف العدناني التي يفتخر فيها على قحطان بقصيدة اسماها دامغة الدامغة قال في أولها :
فخارنا بسيوف الهند تكفينا ... عن فخركم آل عدنان وتغنينا
لم أقف على تاريخ وفاته ولكنه من معاصري الإمام علي بن الصلاح المتوفى سنة ٨٤٠ هـ .
طبقات الزيدية ١/ق ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٣) زيادة ليتسق الكلام .

(٤) زيادة ليتسق الكلام .

(٥) أبو عبد الله محمد بن مسلمة الأنصاري من فضلاء الصحابة وممن شهد بدراً ، اتخذ سيفاً من خشب في الحرب بين علي ومعاوية واعتزلهم جميعاً ، توفى الأنصاري سنة ٤٧ هـ على أصح الأقوال .
ابن عبد البر ، الاستيعاب ١/ص٢٣٩ .

وقاص، وصهيب الرومي. قال: «والمتأخرون من المعتزلة ينكرون ذلك، ويقولون أشتق لهم هذا الاسم من اعتزالهم للخوارج، فلم يسموا العصاة من أهل الملة كفاراً، والمرجئة يسمون الكفار مؤمنين».

سبب تسمية المرجئة

وسميت المرجئة: مرجئة لارجائهم أهل الكبائر من أهل الملة إذا ماتوا غير تائبين، وترك القطع بعقابهم. وقيل «هم الذين أرجو أمر علي وعثمان فلم ينصروا واحداً منهما». انتهى.

وقال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام): «سمى المعتزلة معتزلة حيث اعتزلوا عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) منهم سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن يزيد، والأحنف بن قيس[1]، وسموا نفوسهم أهل العدل والتوحيد». انتهى.

قلت: وقد روى أن الأحنف بن قيس إنما قعد عن نصرة أمير المؤمنين يوم الجمل، بإذن أمير المؤمنين (عليه السلام) وذلك أنه قال له (عليه السلام): أما انصرك في خمسمائة أو أكف عنك ستة آلاف سيف. فقال له علي: كفى يكفك هذا ناصراً. فقعد الأحنف عن حرب الجمل لهذا، والله أعلم.

الفرق غير الإسلامية

وأما الملل الكفرية فقال الإمام المهدي (عليه السلام): «هي سبع: تجاهلية، وكفرية دهرية، وثنوية، وصائبية، ومنجمة، وكتابية. فالتجاهلية ثلاث فرق: سوفسطائية، وهي منكرة اليقين في كل شيء «وجاعله حساباً»[2]. وعندية: وهي من أثبت الحقيقة،

---

(١) الأحنف بن قيس بن معاوية التميمي من الذين أدركوا النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم يسلم، قال ابن حجر ثقة قليل الحديث. تهذيب التهذيب ١٩١/١.

(٢) هكذا العبارة في الأصل.

وجعلها تابعة للاعتقاد. وسمنية[١]: وهم منكروا ما لم يشاهد بالحواس، وفيهم مثبت المشاهد والمتواتر فقط، وفيهم المنكر الشكي[٢] فقط. والدهرية هم القائلون بقدم العالم، واختلفوا في المؤثر، فمنهم من نفاه مطلقاً. حكاه أبو الهذيل[٣] وغيره، ومنهم أثبته علة قديمة، وهو أرسطو ومنهم من أثبته صانعاً قديماً، وهو برقلس، ولأفلاطون قولان. وأجمعوا على حدوث التركيب، وإن قالوا بقدم العناصر، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة، واليبوسة على خلاف فيها.

وأما الثنوية: فهي تسع: مانوية قائلة بالإهية النور والظلمة وحياتهما، وقدرتهما، وامتزاج العالم منهما، وتضاد طبعهما، ومزدكية، [إلا أنهم][٤] يجعلون النور مختاراً والظلمة بطبعها. وديصانية[٥]: مثلهم إلا أنهم يجعلون الظلمة مواتاً عاجزة عكس النور. ومرقونية[٦]: يثبتون ثالثاً بين النور والظلمة متوسطاً دون الله في النور ودون الشيطان في الطبع. وماهانية[٧]: مثلهم إلا في النكاح والذبائح وجعلهم الثالث المسيح. وكينانية: زعموا أن الأشياء من أصول ثلاثة الماء والأرض والنار. وصامية[٨]: قيل أنهم من الصابئة وقيل من الدهرية. ومهراكية[٩]: اختصوا بأن قالوا لا بد في كل زمان من رئيس يخلص من

---

(١) السمنية طائفة من عباد الأوثان ينسبون إلى سومنات يقولون بالتناسخ وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون ٥٢/٤.

(٢) في الأصل: منكر الشكي.

(٣) محمد بن الهذيل العلاف من معتزلة البصرة وفي الطبقة السادسة، يعد أبو الهذيل من أوائل المعتزلة الذين تكلموا في «لطيف الكلام» توفى أبو الهذيل سنة ٢٢٦ هـ. فضل الاعتزال ٢٥٤، الصفدي نكت الهيمان ٢٧٧. تاريخ الأدب العربي ٢٥/٤.

(٤) زيادة ليتسق الكلام.

(٥) اتباع ديصان قالوا: أن النور يفعل بالاختيار وأن الظلام وهو الإآله الثاني تصدر عنه الأفعال طبعاً واضطراراً وأفعاله كلها شر. انظر الشهر ستاني الملل ٧٦/٣.

(٦) أثبتوا قديمين أصلين النور والظلمة وأصل ثالث يجمع ما بين هذين النقيضين ليحدث من هذا الاجتماع هذا العالم. انظر الشهر ستاني الملل ٧٩/٣.

(٧) هذه الفرقة تقرب عقائدها من عقائد ماني الذي يقول بنبوة المسيح (عليه السلام) انظر الشهر ستاني ٦٤/٣.

(٨) هذه الفرقة تعبد النار وتحجم عن أكل الطيبات من الرزق ولهم اتجاه زهدي في الحياة فهم يرفضون النكاح وأكل اللحم. انظر عقائد هذه الفرقة في كتاب الشهر ستاني، الملل ٨٢/٣.

(٩) لم أقف على ترجمة لهذه الفرقة.

الأفات ويرشد إلى السداد ، وهم أقرب إلى المانوية . والمجوس : يقولون بقدم الشيطان مع الله وانهما جسمان على اختلاف بينهم . والصابئون[١] : يقرون بالصانع وقدمه ، فقائل هيولاه قديمة ، وقائل محدثة ، ويزعمون أن الفلك حي سميع بصير ، وكواكبه الملائكة ، وعبدوها . والمنجمة يزعمون قدم الفلك ولا صانع له ، وعزا بعضهم أن القديم زحل ، واختلفوا في طبعه وشكله ، واتفقوا على أن حركة الفلك إلى المغرب ، والكواكب إلى المشرق ، واختلفوا في عدد الأفلاك وكونها وفسادها ، وترتيبها ، وقدر جرم الكواكب ، وحياتها وشكلها ، وكونها ومسيرها ، وشكل الأرض ، واتفقوا على أنها تنفع وتضر وتعطي وتمنع ، قيل اختياراً ، وقيل طبعاً ، وقيل تدل ، وقيل توجب . وأما الوثني : فهو عابد الوثن ، ومنشأوه في الهند والصين ، وأول من عبد الصنم في العرب عمرو بن لحيى[٢] في ملك سابور .

أديان العرب في الجاهلية

وكانت العرب على أديان ، منهم دين شعيب كالحارث بن عمرو بن وعلة ، وأسد ابن خزيمة ، وتميم بن مرة . ومنهم من تهود ، كحمير وكنانة وبنى الحارث وكندة ، ومنهم من تنصر ، كبعض بني تميم . ومنهم من تزندق كأكثر قريش . ومنهم من تحنف كعبد المطلب ، وزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ، وعامر بن طرب وغيرهم .

وعامة العرب ثلاث فرق :

فرقة تقر بالله والبعث وتنكر الرسل وتعبد الأصنام لتقربهم إلى الله .

وفرقة تنكر البعث .

وفرقة أنكرت الخالق والبعث . وأهل التناسخ بعض الكفار ، وبعض من ينتحل

---

(١) طائفة دينية تؤمن بأن لهذا الكون صانعاً حكيماً إلا أنه لايمكن عبادته مباشرة إلا بواسطة قوى روحية ، وهذه القوى الروحية أو الروحانية جواهر مقدسة مبرأة عن الكون والفساد والزمان والمكان ، ولهذه الطائفة منحى زهدياً في الحياة من حيث التخلق وضبط النفس الشهوانية . انظر اعتقادات هذه الفرقة في المصدر السالف ٩١/٣ ، ٩٢ .

(٢) في الأصل عمرو بن يحيى .

الإسلام كالروافض زعموا أن الروح تنتقل في الهياكل فالمثاب يتلذذ، والمعاقب إلى بهيمة يتألم. وأنكروا البعث.

وأما الكتابية فهم يهود ونصارى، وكل منهم فرق.

[٢] (فصـــل) في التحسيـــن والتقبيـــح العقلييـــن

ما يقتضيه العقل من أحكام

اعلم: إن مسألة التحسين والتقبيح، أصل مسائل العدل، وذلك أنها قاعدة الخلاف بيننا وبين المجبرة، فإذا وافقوا فيها لزمهم الوفاق في جميع مسائل العدل، ولهذا تراهم ينكرون الضرورة فيها، ويكابرون عقولهم حينما تثار[1] في أثناء أقوالهم خوفاً من انهدام قاعدتهم المنهارة، وحينئذ حسن بسط الكلام فيها بذكر أقوال أهل العدل وإيراد حججهم عليها، فنقول: المقصود بهذا الفصل بيان أن العقل يقضي بأحكام عقلية: هي القبح والحسن، وأنواعهما من الوجوب والندب، والكراهة والإباحة والحظر، ويعترف بها، أي العقل ويقطع بصحتها من غير حاجة إلى ورود الشرع في تقريرها، أي هي متعلقة للذم والعقاب والمدح والثواب، فهذا الذي يدركه العقل بفطرته وأما تسميته حسناً وقبيحاً فموكول إلى لغة العرب، فالنزاع بيننا وبين الأشعرية في هذا التعلق، هل يدركه العقل أولاً؟

فأهل العدل يحكمون أن العقل يدركه، وأهل الجبر ينكرون ذلك.

---

(١) في الأصل تثير.

الحكم في أصل اللغة والاصطلاح

وقبل الخوض في ذكر ماهياتهما، نذكر معنى الحكم، وبيان حقيقته وجهته، لأن إسناده إلى العقل كما يقوله أئمتنا (عليهم السلام) أو إلى الشرع، كما يزعمه مخالفوهم فرع على تصور حقيقته ومعرفة جهته، فنقول في حقيقته: الحكم في أصل اللغة المنع قال الشاعر:

أبني حنيفة احكموا سفهاءكم　　　أني أخاف عليكم إن اغضبا[1]

ومنه حكمة الفرس. وفي عرف اللغة: الالزام. وفي الاصطلاح: الوجوب، والندب، والكراهة، والإباحة، والحظر، ويستدعي حاكماً ومحكوماً فيه ومحكوماً عليه. فالحاكم الشرع إتفاقاً والعقل عند أئمتنا (عليهم السلام) والمحكوم فيه الأفعال، والمحكوم عليه المكلف.

تعريف الظلم

وأما معرفة جهة هذه الأحكام، وهو الوجه الذي صارت لأجله أحكاماً قبيحة أو حسنة، فعند أئمتنا (عليهم السلام) والمعتزلة انه إنما يقبح الشيء عقلياً كان أو شرعياً لوقوعه على وجه من الوجوه المختصة لقبحه، أما كونه ظلماً، وهو الضرر العاري من جلب منفعة أعظم منه، أو دفع مضرة أعظم منه، خالياً من الاستحقاق. وهو أنواع كثيرة. أو كونه كذباً أو عبثاً خالياً عن غرض مثله أو اعتقاد جهل. وهذه القبائح الأربع هي القبائح العقلية.

الزيدية: الطاعات شكر لله في مقابلة النعمة

قال النجري[2]: «ولا خاص لها إلا ما كان راجعاً إليها، وأما القبائح الشرعية فتقبح

---

(١) هذا البيت لجرير انظر ديوانه بشرح محمد بن حبيب ١/ص٤٦٦ تحقيق د. محمد طه نشر دار المعارف ١٩٦٩ القاهرة.

(٢) هو عبد الله بن محمد بن أبي القاسم النجري توفى سنة ٨٧٧ هـ عالم متكلم اهتم كثيراً بشرح كتب الإمام المهدي

←

عند قدماء أئمتنا (عليهم السلام) على مقتضى أصلهم إن الطاعات شكر لله سبحانه، في مقابلة النعمة، لكونها مؤدية إلى العقاب لأجل مخالفة المالك في أمره، وكفران نعمه بالعصيان».

المعتزلة: القبائح الشرعية تقبح لأنها مفاسد في التكاليف العقلية

وأما المعتزلة فقالوا: تقبح لكونها مفاسد في التكاليف العقلية.

الأشعرية: القبائح الشرعية تقبح للنهي

وأما الأشعرية فقالوا: إنما يقبح القبيح للنهي عنه، فالقبائح كلها شرعية، ولا حكم للعقل في قبح ولا حسنه البتة. وبعضهم قال: لكون فاعلها مملوكاً مربوباً. وأما الحسن، فإنما يحسن الفعل عند أئمتنا (عليهم السلام) والمعتزلة لوقوعه على وجه من حصوله لغرض، وتعريه عن سائر وجوه القبح.

وقالت الأشعرية: بل يحسن لانتفاء النهي، وسيأتي تمام الكلام على هذا في كتاب العدل، إن شاء الله تعالى، لأنه ليس المراد إلا أن العقل هل يحكم ويقضي بحسن شيء أو قبحه من غير ورود الشرع كما ذكرنا؟ وليس المراد هنا بيان جهة الحسن والقبح، لأن هذا المقصد مذكور في كتاب العدل.

المحسنات والمقبحات العقلية والشرعية

وبعد تمام ذكر معنى الحكم وحقيقته ينبغي أن نذكر ماهية الحسن والقبح، ومعرفة حقيقتهما وأقسامهما وأحكامهما، ثم نذكر موضع الاختلاف فيهما على حسب ما أشار الإمام (عليه السلام) فنقول: قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): (حقيقة الحسن هو ما ليس للأقدام عليه مدخل في استحقاق الذم على بعض الوجوه). قال:

← أحمد بن يحيى المرتضي الكلامية، بالإضافة إلى اهتمامه بعلوم القرآن وله تفسيره المشهور شافي الغليل في شرح آيات الأحكام، انظر أئمة اليمن. ٣٤٢/١.

(وقولنا على بعض الوجوه احتراز عن أمور ثلاثة : منها صغائر القبائح ، فإنها قبيحة ومع ذلك لا يستحق الذم فاعلها ، لأن عقابها مكفر في جنب الطاعات ، ومنها الملجأ إلى فعل القبيح ، فلا يستحق عليه الذم ، لأجل الالجاء ، ومنها القبائح الواقعة من الصبيان ، ومن لا عقل له ، فانها قبيحة عند بعضهم ، وفاعلها لا يستحق الذم عليها لفقد العقل والتمييز).

والمحسنات والمقبحات تنقسم إلى ما لا يدرك بالعقل من غير ورود الشرع وإلى ما يدرك بالشرع . فالأول : ينقسم إلى ما يدرك بضرورة العقل ، كالعلم بقبح الظلم ، والجهل ، وكفران النعمة وتكليف ما لا يطاق ، والعبث ، وتعظيم من لا يستحق ، ونحو العلم بحسن العدل والانصاف ، والفضل والاحسان ، والجود ، ونحو العلم بوجوب شكر النعمة ، وقضاء الدين ورد الوديعة . وإلى ما يدرك بالاستدلال كوجوب معرفة الله ، والعلم بقبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار ، ونحو ذلك ، وهذه عقلية ، والشرعية كذلك . والثاني : جميع المحسنات والمقبحات الشرعية التي بعث بها الرسل (صلوات الله عليهم) كالصلاة ، والصيام والحج والزنا ، والربا ، ونحو ذلك . وهي أيضاً عقلية كانت أو شرعية تنقسم : إلى واجب ، ومندوب ، ومكروه ، ومباح ، ومحظور . فالواجب العقلي : كقضاء الدين ورد الوديعة ، وشكر المنعم . والشرعي كالصلاة والصيام ونحو ذلك . والمندوب العقلي : كحسن الخلق ونفع المباح . والشرعي كصلاة التطوع ، وصوم يوم عرفه .

والمكروه العقلي : كسوء الخلق ، وشدة البخل .

والشرعي : « كأكل الطحال والأرنب »[1] .

حقيقة الواجب والمندوب والمحظور

وأما معرفة حقائقها فقال صاحب الفصول[2] : « حقيقة الواجب : ما استحق المدح على فعله ، والذم على تركه بوجه ما ، يشمل المضيق والموسع والمعين والكفاية . وحقيقة المندوب : ما استحق المدح على فعله ولا يستحق الذم على تركه . وحقيقة المباح :

---

(١) انظر الشامل ٣/ق١٥ . مخطوط منه نسخة بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠٥٣ .

(٢) الفصول اللؤلؤية . تقدمت الاشارة إليه .

ما لا يستحق عليه مدح ولا ذم . وحقيقة المكروه : ما استحق المدح على تركه ، ولا يذم على فعله . وحقيقة المحظور : ما يستحق الذم على فعله والمدح على تركه ، ويرادفه القبح والحرام » .

وإذ قد تم ما ذكرناه من معرفة الحسن والقبيح وأقسامهما فلنرجع إلى المقصود وذكره ، قال الإمام (عليه السلام) : (ويستقل العقل بإدراك الحسن والقبح) ، أي يدركهما العقل بالاستقلال (باعتبارين) ، أي بالنظر إلى جهتين (اتفاقاً) بيننا وبين الأشعرية وغيرهم :

الأول منهما : أن يدرك العقل حسن الشيء (بمعنى ملائمته) أي موافقة ذلك الشيء (للطبع) أي طبع الانسان (كالملاذ) ، أي كل ما يلتذ به العاقل ، واللذة معروفة ، فإن العقل يحكم بحسن الملاذ ، أي ميل الطباع إليها بضرورته (و) أن يدرك العقل قبح الشيء ، بمعنى (منافرته) ، أي منافرة ذلك الشيء (له) ، أي للطبع ، (كالآلام) والصور المستكرهة ، فإن الطبع ينفر عنها بضرورته ، فعلى هذا يقال : أن الآلام قبيحة كلها ، أي منفرة للطباع ، والملاذ كلها حسنة ، أي ملائمة لها .

والثاني من الاعتبارين : أن يدرك العقل حسن الشيء (بمعنى كونه) أي كون ذلك الشيء (صفة كمال كالعلم) ، ومكارم الأخلاق ، فإن العقل يستحسنه ، أي يدرك كونه صفة كمال فيمن تحلي به اتفاقاً (أو) يدرك العقل قبح الشيء بمعنى كونه ، أي كون ذلك الشيء (صفة نقص) فيمن اتسم به (كالجهل) ، والكذب ، فإن العقل يدرك كون ذلك صفة نقص فيمن اتسم بها اتفاقاً .

واعلم : أنه إذا تعلق بما لائم الطبع ، أو نافره ذم ، أو عقاب كأكل مال الغير بغير حق ، أو مدح ، وثواب ، كحفر الآبار والأكنة لمارة الطريق ، فانه يكون لذلك جهتان :

جهة متفق عليها ، وهي من حيث ملائمته للطبع ، ومنافرته له .

وجهة هي محل نزاع بيننا ، وبين مخالفينا ، وهي من جهة تعلق المدح والذم به ، فالمخالف يقول : العقل لا يدرك هذا التعلق ، وإنما يدرك ميل الطبع ونفاره ، وصفة الكمال ، وصفة النقص ، وهما راجعان في الحقيقة إلى ميل الطبع ونفاره . ونحن نقول : بل

تدركه العقول ، وإدراكه بفطرتها ، وتزكيتها ، وهو الحجة الكبرى لله سبحانه وتعالى ، على أهل العقول ، قال الإمام أحمد بن سليمان في (حقائق المعرفة) : «ومما فطر الله عليه المكلف استحسان الحسن واستقباح القبيح ، وهو العقل الغريزي ، وهو عطية الله ونعمه من أعظم النعم والعطايا ، ولولا هو ما عرف المنعم ، ولا عرفت النعم ، وهو حجة الله على عبادة» . انتهى .

الحسن والقبح في الأشياء موكول إلى واضع اللغة

وأما تسمية هذين الإدراكين بلفظ الحسن والقبح فلا مجال للعقل فيه ، وإنما هو موكول إلى واضع اللغة ، ولهذا ان جميع العقلاء من الأمم المختلفة الألسن يدركون هذين الإدراكين على اختلاف ألسنتها ولغاتها ، فاعرف ذلك ، فأهل الجبر أنكروا إدراك تعلق المدح ، والذم لغرض مالهم وأدركوا ميل الطباع وشهوات الأنفس لما لم يتعلق لهم بذلك حكم ، ويكون نسبة هذا الإدراك إلى العقل مغالطة ، لأن هذا الإدراك قد تدركه البهائم ، فان طباعها تميل إلى من أحسن إليها ، وأنفسها تميل إلى مشتهياتها ، وتراها تنفر عمن أساء إليها ، وضربها ، وعمن لا تشتهيه ، ولا ترغب إليه من المأكولات ، ويعلم من حالها ذلك ضرورة . ونحن نوافقهم في القسمين الأولين ، بمعنى أنا لا ننكر ميل الطباع ، واشتياق الأنفس ونفرة الطباع واستكراهها ، فان أطلق على ذلك الإدراك اسم الحسن والقبح بحسب وضع اللغة ، فليس بمحل نزاع . ثم نقول : قد ثبت بحسب وضع اللغة ان اسم القبح [يطلق][1] على ما كان متعلقاً للضرر والعقاب ، واسم الحسن يطلق على ما كان متعلقاً للنفع والثواب ، أو لم يكن متعلقاً لأيهما على المختار ، فنفس التعلق مدرك بالعقل والتسمية موكولة إلى اللغة ، والدليل على ذلك ان شرب السموم ، وان كان مستلذاً حال الشرب وملائماً للطبع ، فإن المعلوم من العقلاء انهم يسمونه قبيحاً لما كان مؤدياً إلى الضرر العظيم الذي هو هلاك النفس ، أو ضررها ، وأن ما نافر الطبع وتعلق به مدح وثواب ، كالآلام من حفر الآبار وبناء الأكنة في الطرقات لمارتها ، فإنهم يسمونه حسناً ، وإن كان الطبع ينفر عنها ، لما كان يتعلق بها في العاجل أو الآجل منفعة أو دفع مضرة ، فجهة إدراك

(١) زيادة ليتسق الكلام .

ما سمى به حسناً عندنا ، هي عدم تعلق الضرر بالأفعال عاجلاً أو آجلاً ، وجهة إدراك ما سمى قبيحاً ، هي تعلق الضرر عاجلاً أو آجلاً ، وتعلق المدح والثواب بها أمر زائد على الحسن يختص الواجب ، والمندوب منها ، فان تعلق بتركها مع ذلك العقاب عاجلاً أو آجلاً ، فهو الواجب ،وإلا فهو المندوب ، وتعلق الذم والعقاب بالأفعال أيضاً أمر زايد على القبيح يختص المحظور منها ، فان تعلق بها الذم فقط من دون عقاب ، فهو المكروه ، وان لم يتعلق بها لا ذم ولا عقاب لا في العاجل ولا في الآجل فهو المباح ، فانحصر الحسن والقبيح في خمسة أقسام ، كما تقدم ذكره الوجوب ، والندب ، والحظر ، والكراهة ، والإباحة ، ويجمعها الحسن والقبح، ولا واسطة بينهما .

رأي الأشعرية في الحسن والقبح

وأما الأشعرية ومن تابعهم ، فإنهم يقولون لا معنى لما سمى حسنا أو قبيحاً إلا إدراك ملائمة الطبع ومنافرته وكونه صفة كمال ، أو صفة نقص ، مع انهما يرجعان في الحقيقة إلى ملائمة الطبع أو منافرته، ولا تهتدي عقولهم إلى إدراك تعلق تلك الأفعال لنفع أو ضرر عاجلاً أو آجلاً ، فليعرف ذلك ، فإن وجه الفرق بين قولنا وقولهم ، فكان لفظ ملائمة الطبع عندهم مرادف للنظ حسن ، ولفظ نفرة الطبع مرادف للفظ قبيح . ونحن نخالفهم في ذلك .

رأي الفلاسفة الإسلاميين

قال أئمتنا (عليهم السلام) وصفوة الشيعة ، أي الزيدية (والمعتزلة) جميعاً ، (والحنفية) ، أي المعتزون إلى مذهب أبي حنيفة ، (والحنابلة) ، أي المنسبون إلى مذهب ابن حنبل ، (وبعض الأشعرية)، ولعلهم الغزالي والرازي[1] المعروف بابن الخطيب ، فإنهم

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي أحد العلماء الذين جمعوا بين علمي الأصول والفروع وعلوم الفلسفة وله أكثر من ثلاثين مؤلفاً في كل ذلك ، توفي الرازي بمدينة هراه (بإيران) سنة ٦٠٦ هـ انظر مقدمة المحصل بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد .

وافقوا المتأخرين من الفلاسفة كابن سيناء[1]، وأبي نصر الفارابي[2]، فإنهم ذهبوا إلى أن العلم بقبح المقبحات وحسن المحسنات ووجوب الواجبات، ليس حاصلاً بفطرة العقل وغريزته بل مسند هذه الأحكام والقضايا عندهم الشهرة فيما بين العقلاء، ومعنى هذا هو: أن هذه القضايا متى تكررت على السمع في مبتدأ الصبا، واتفق عليها أهل البلدان لاصلاح معاشهم انغرست في أفهامهم هذه القضايا، وسارعت النفوس إلى قبولها والتصديق بها لأجل الألف والعادة من الآباء والأكابر في حال الصغر[3]، وقالوا إن منشأها هو مقتضى الأخلاق من الرقة والخير والحياء. إلى آخر ما زعموه وموهوا به. ذكر هذا الإمام يحيى في (الشامل).

قال الفقيه عبد الله بن زيد العنسي في (المحجة البيضاء): «وأعظم من دس هذه المقالة عليهم محمد بن محمد بن محمد الغزالي». قال: «وروى انه تاب ومات على مذهب أهل العدل»، وكذلك روى عن عمران بن الحسن بن ناصر العذري الشتوي[4] عن الفقيه محيي الدين يوسف بن أبي الحسن بن أبي القاسم الجيلاني[5] عن شيخه أبي منصور بن علي ابن أصفهان[6] أنه صح انه مات زيدياً. وكان الفقيه أبو منصور هذا في

---

(١) الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن الفيلسوف الذي طبقت شهرته الآفاق توفى ابن سينا ٤٢٨ هـ بهمذان (بإيران).

(٢) المعلم الثاني هكذا اتفقت كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية على تسميته بذلك والأول أرسطو، وإنما سمى بذلك لأنه كان خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطي، ولأنه أيضاً أول من عنى من المسلمين باحصاء العلوم توفى الفارابي ٣٣٩ هـ. انظر د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٨.

(٣) انظر ما ذكره الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد في هذا الصدد وما ذكره ابن سيناء في الرسالة العرشية ص ٣٩.

(٤) أحد المؤرخين الذين عاصروا الإمام يحيى بن المحسن، له كتاب التصبرة في التاريخ، توفى الشتوي سنة ٦٤٦ هـ. انظر طبقات الزيدية ١/ق ٧١، ومصادر الفكر العربي الإسلامي ص ٤١٠.

(٥) أحد كبار علماء الزيدية بجيلان وخرسان، لم أقف على تاريخ وفاته إلا أنه وكما ذكر صاحب الطبقات من ناصرية الديلم، ويعني بذلك أنه كان من معاصري الناصر الأطروش. انظر ١ ق ٣٠ من الكتاب المذكور.

(٦) في الأصل: أبي منصور بن علي بن أصفها، وفي الطبقات بن أصفهان، إذ المؤلف ينقل الرواية بنصها من الطبقات وجاء في ترجمته: علي بن أصفهان الجيلاني من أصحاب الناصر وله مؤلفات على مذهبه، أي الناصر، منها كتاب الكفاية في مجلدين، وقد هاجر من الديلم بعد أن أفتى القاضي أبو مصر بجواز السكون مع الباطنية. انظر الكتاب الآنف ١/ق ٣٠.

زمرة الناصرية[١] كالنبي في أمته، وكان تلميذاً لأبيه أبي علي بن أصفهان، وكان أفضل من أبيه أبي منصور بدرجات، وكان تلميذاً للرضى الناصر[٢]رضى الله عنه من ذرية الناصر الكبير[٣]. وهو كان تلميذاً لمحمد الغزالي. وسنذكر جوابهم إن شاء الله في موضعه.

أبو الحسن الأشعري صاحب المذهب

والأشعرية من انتسب إلى مذهب أبي الحسن علي بن أبي بشر بن اسحاق بن سالم ابن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، كذا ذكره ابن خلكان[٤]. قال الحاكم[٥]: «هو بصري قرأ على أبي علي، ثم خالفه، وأظهر القول بالجبر». قال: «أخرج أهل الكلام ممن يوافقه أو يخالفه انه لم يتصل له إسناد بأحد من الأئمة ولا بفرقة من فرق المسلمين، لأنه أخذ الكلام عن الشيخ أبي علي ثم خالفه وخالف المعتزلة وتبرأ منهم، ولم يختلف إلى أحد منهم بعد ذلك، واتصل بأصحاب الحديث داعياً مسترشداً». قال: «وهذه علامة ظاهرة في أنه ابتدع المذهب، وإنما أحيا بعض مذهب جهم بعد أن كان اندرس لقتله»[٦]. ومما أحدث من القول: أنه تعالى مسموع، وأنه أسمع نفسه موسى، وأن صفات الله تعالى قديمة، وأن الكلام صفة لله قائمة بذاته، وأنه تعالى كلف ما لا يطاق، وأنه تعالى، يرضى الكفر ويحبه، وأن عذاب الأنبياء وثواب الكفار

---

(١) اتباع الناصر الأطروش، الآتية ترجمته.

(٢) أبو عبد الله الحسين بن أبي أحمد بن الحسن من ذرية الناصر الأطروش (الترجمة التالية) قام بأمر الإمامة بهوسم من بلاد الديلم (إيران) سنة ٤٣٢ هـ واستمر يحكم تلك البلاد حتى توفى سنة ٤٧٢ هـ. الحدائق الوردية ١٠٥/٢.

(٣) أبو محمد الناصر للحق الحسن بن علي بن الحسن بن عمر بن علي الحسين بن علي بن أبي طالب الأطروش، وسمى بهذا الأخير لضرب اصابه من عامل العباسيين بطبرستان حينما كان مع الداعي الحسن بن زيد (توفى ٢٧٢ هـ)، قام الأطروش بالدعوة الزيدية بطبرستان (آمل) متزامناً مع دعوة الهادي بن يحيى بن الحسين (توفى ٢٩٨ هـ) في اليمن، وقد أقر الزيدية دعوتهما، وان كان المذهب الزيدي لا يقر خروج إمامين في وقت واحد، وإنما كان ذلك لتباعد الديار، وقد عرف الناصر بالناصرية واتباع الهادي بالهدوية، توفى الأطروش سنة ٣٠٤ هـ. من أشهر مؤلفاته البساط في أصول الدين، الحدائق الوردية ٤١/٢، الصعدي نسمات الأسحار ١/ق ١٦٣، الجشمي، شرح عيون المسائل ١/ق٣٣، تاريخ الأدب العربي ٣٣١/٣.

(٤) وفيات الأعيان ٢٨٤/٣، ٢٨٥.

(٥) يعني الحاكم الجشمي وقد تقدمت ترجمته.

(٦) قتله سالم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أمية، انظر الشهرستاني الملل ١٢٧/١.

يحسن منه تعالى، وغير ذلك من الأقوال الباطلة. وهو أول من أظهر القول بأن الله سبحانه وتعالى، يكلف ما لا يطاق، تعالى الله عن ذلك.

فقال هؤلاء[1]: يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح بالاعتبارين الأولين[2]، (و) يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح (باعتبار) ثالث وهو (كونه)، أي الشيء (متعلقاً للمدح) لفاعله (والثواب) له، أي الجزاء على ذلك الشيء (عاجلين)، أي حال كون المدح والثواب عاجلين، أي في الدنيا، وهذا في [الحسن][3]، باعتبار كون الشيء يتعلق به (والذم) لفاعله (والعقاب) له (كذلك)، أي عاجلين في الدنيا، وهذا في القبيح. ولعل وجه قول هؤلاء الذين خالفوا أصحابهم في هذا الاعتبار الثالث: أنهم لما زعموا أن التحسين والتقبيح ليس علماً عقلياً على الحقيقة، وإنما هو أمر اقتضاه الشهرة والألف والعادة بين العقلاء ولا حقيقة له كما ذكروه، فجاز أن يتعارف الناس فيه بأن يتعلق به الذم والعقاب، أو المدح والثواب فيما بينهم في العاجل لا في الآجل، أي في الآخرة، لأنه لا حقيقة له حتى يتعلق به ثواب أو عقاب من الله سبحانه، فلعل هذا وجه قولهم. والله أعلم. وسيأتي الرد عليهم في هذا الوهم الذي توهموه، إن شاء الله.

قال أئمتنا (عليهم السلام) وصفوة الشيعة، والمعتزلة وغيرهم ويستقل العقل بإدراك الحسن والقبح (باعتبار) رابع، وهو (كونه) أي الشيء (متعلقاً للمدح عاجلاً)، أي في الدنيا، (والثواب آجلاً) أي في الآخرة في الحسن (والذم عاجلاً والعقاب آجلاً)، أي كونه متعلقاً للذم لفاعله في الدنيا، والعقاب له في الآخرة في القبح.

وقال (جمهور الأشعرية: لا مجال للعقل في الآخرين)، أي في الاعتبار الثالث والرابع، ولا يدرك العقل فيهما لا حسنا ولا قبحا. (ووافقهم) أي وافق جمهور الأشعرية (أقلهم)، أي أقل الأشعرية، (و) كذلك أيضاً وافقهم (الحنفية والحنابلة في آخرهما)، أي آخر الاعتبارين المختلف فيهما، وهو الاعتبار الرابع، أي ما كان متعلقاً للثواب آجلاً

(١) يعني الفلاسفة وموافقيهم، كما تقدم في الصفحات الآنفة.

(٢) انظر ص١٤٨، ١٤٩ وهما: ملائمة الطبع، وكون الشيء صفة كمال.

(٣) ساقطة من الأصل وأضفناها لتمام المعنى، يدل على ذلك العبارة التالية وهو قوله «في القبح».

والعقاب آجلاً. فقالوا كلهم فيه: إن العقل يدرك[1] حسن الشيء (باعتبار) خامس، وهو (كونه) أي الشيء (غير متعلق لأي الأربعة) أي لا كان ملائماً للطبع، ولا منافراً له، ولا كان صفة كمال ولا نقص، ولا كان متعلقاً للمدح والذم والعقاب آجلاً (وهو)، أي غير المتعلق (لأي) هذه الأربعة (من الحسن)، أي مما يحكم العقل بحسنه، وذلك كالتمشي في الأرض، ونحو ذلك من الأشياء المباحة التي لا يتعلق بها مدح، ولا ذم، ولا ثواب، ولا عقاب، وإنما حكم العقل بحسنه لعدم وجه القبح الذي يصير به الفعل قبيحاً، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ولا واسطة بين الحسن والقبح، لأن الأصل في متعلق الأفعال عندهم الحظر، وسيأتي ذكر ذلك في كتاب العدل، إن شاء الله تعالى، (خلافاً للأشعرية)، فإنهم قالوا: لا يدرك العقل فيه أيضاً لا حسناً ولا قبحاً، وإذا نفوا حكم إدراك العقل فيما كان متعلقاً للمدح، والذم، والثواب، والعقاب، فهم فيما لم يكن متعلقاً لأيها أنفى، وذلك بناء منهم على عدم اختيار العبد في أفعاله كما عرفت، فالعقل عندهم باعتبار تعلق الأفعال بالمدح، والثواب والذم والعقاب على ما تقدم لا يدرك فيها حسناً ولا قبحاً، وإنما يعلم التحسين والتقبيح عندهم فيها بالشرع وذلك كل ما تعلق بأفعال المكلفين من المدح والذم، فلا يعاقب منكر الصانع تعالى، الذي لم تبلغه دعوة الرسل عندهم.

رد الأشعرية على المعتزلة

قالت الأشاعرة والمجبرة في الرد على العدلية في هذه المسألة ما لفظه: قلنا الحسن والقبح يطلقان على أمور: منها ما يكون صفة كمال، أو صفة نقص. ومنها ما يكون ملائماً للطبع أو منافراً له، ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب، فان كان المراد بالحسن ما يكون به صفة كمال، والقبح ما يكون صفة نقصان، أو كان المراد بالحسن ما يكون ملائماً للطبع، وبالقبيح ما يكون منافراً للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين، وإن كان المراد بالحسن وما يتعلق به في الآجل ثواب، وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب، فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب. وكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر أن العبد غير مختار في فعله، ولا مستبد بتحصيله؟ وإذا كان كذلك فلا يوصف

(١) في الأصل: بإدراك.

فعله بالحسن أو القبح بحسب الفعل، فإن الأفعال الاضطرارية، والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلاً. انتهى.

• وقال الإمام يحيى (عليه السلام) في كتاب (التمهيد): «اعلم ان الحسن والقبح يطلقان ويراد بهما أمور ثلاثة:

أحدها: ملائمة الطبع. وثانيها: كون الشيء على صفة كمال كالعلم، وعلى صفة نقص كالجهل. وثالثها: كون الفعل جهة للمدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً. فالقسمان الأولان فلا خلاف في أن طريق معرفتهما العقل[1]. وإنما النزاع في القسم الثالث. فأما أئمة الزيدية وسائر شيوخ المعتزلة، وهو أن الحسن والقبح إنما يكونان جهتين للمدح والذم والثواب والعقاب لوجوه عائدة إليهما، ثم تلك الوجوه منقسمة في نفسها إلى قسمين:

أحدهما: يستقل العقل بدركه، إما ضرورة، كحسن شكر المنعم، والانصاف، وحسن الصدق، والعدل، والاحسان والعلم، ومثل قبح الجهل، والظلم، وتكليف ما لا يطاق. وكفران النعم، وإرادة القبيح، وتعظيم من لا يستحق التعظيم.

وأما نظراً، كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع.

والثاني: لا يستقل العقل بدركه كسائر المحسنات الشرعية من الصلاة والزكاة، وسائر العبادات. وقبائحه، كبيع الربا وشرب الخمر[2]، وسائر المحرمات.

وأما الأشعرية فحاصل الخلاف معهم من جهتين:

أحدهما: إن الطريق إلى معرفة قبح الأشياء وحسنها بالمعنى الثالث، ليس إلا من جهة الشرع، وأن العقل لا تأثير له في تقبيح ولا تحسين البتة.

---

(١) في الأصل الفعل وهو تصحيف.

(٢) كتب أحد القراء كما يبدو فوق كلمة الخمر: المسكر، ويكفي إثبات كلمة الخمر، لأن الحرمة عامة في مطلق خمر.

وثانيهما : أنه لا معنى عندهم لكون الفعل قبيحاً أصلاً إلا تعلق النهي به ، ولا لكونه حسناً إلا تعلق الأمر به من غير زيادة أمر آخر » انتهى .

وقال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) ما لفظه : « زعم أبو حامد الغزالي ، ومن تابعه من الأشعرية ، وغيرهم من متأخري الفلاسفة أن علوم التحسين والتقبيح والعلم بالأمور الواجبة التي قررناها ليس لها حقائق في أنفسها عندهم ، وإنما هي آراء محمودة وأمور مشهورة بين العقلاء ، وأن الاستقباح والاستحسان غلط من جميع العقلاء في كل ما يستحسنونه بعقولهم ، كالعدل ، والاحسان ، والتفضل ، والصدق ، وأداء الأمانات ، واصطناع المعروف ، والتخلق بمكارم الأخلاق ، وفي كل ما يستقبحونه بعقولهم ، كالظلم ، والكذب ، والسفه ، والفحش ، وقطع الأرحام ، والغدر ، والخيانة ، والاستخفاف بالعلماء ، ونقص الأفاضل . وزعم أن مثارات الغلط في هذا الاستقباح والاستحسان في هذه الأفعال من أمور ثلاثة »[1] . انتهى .

وقد بين في (الشامل) الأمور الثلاثة التي زعم أبو حامد ومن تابعه أنها مثار الغلط ، وهي أمور باطلة لا طائل تحتها إلا شغل الكاغد[2] بكتابتها ، وهذا من الغزالي ومتابعيه جحد لضرورة العقل .

قلت : فعرفت من هذا صحة إطلاق أئمتنا (عليهم السلام) في القول عن

---

(١) ذكر الغزالي هذه المثارات الثلاث في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد وأسهب كثيراً في نفي الحقيقة الموضوعية للحسن والقبح متخذاً من هذه المثارات الثلاث دليلاً على ذلك وأول هذه الغلطات :
إن الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ، ولكنه لا يلتفت إلى الغير .. فيتوهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح إلى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق .. الغلطة الثانية : إن ما هو مخالف للأغراض في جميع الأحوال إلا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة .. فيقضي على الكذب مثلاً بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وأن قبحه لأنه كذب لذاته لا لمعنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال ..
الغلطة الثالثة : سبق الوهم إلى العكس فإن ما يرى مقروناً بالشيء يظن أيضاً إن الشيء لا محالة يكون مقروناً به مطلقاً ، ولا يدري أن الأخص دائماً يكون مقروناً بالأعم ولا يلزم أن يكون الأعم كذلك ، مثال ذلك : أن من نهشه ثعبان فانه يخاف من الحبل المبرقش ، فإذا رأى الحبل سبق إلى وهمه العكس .. انظر الكتاب المذكور ص٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ .

(٢) جلد يكتب فيه أو ما يشابه ذلك وهي كلمة فارسية اللسان مادة : كغد .

الأشعرية، ومن قال بقولهم من المجبرة، وغيرهم: إن العقل ليس له مجال في تحسين ولا تقبيح، إذ مرادهم في تعلق الأحكام بها كما قال ابن الحاجب[1]: «لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله سبحانه». وكما قال صاحب العضد[2]: «أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل، ولا يعني به أن العقل لا حكم له في شيء أصلاً، بل أنه لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله المتعلق بأفعال المكلفين»[3]. وذلك منهم بناء بأن العبد غير مختار في فعله، كما سبق قالوا: لو كان التحسين والتقبيح أصلهما معلومان بالعقل، كما زعمتم لكان دخول هذه القبائح في الوجود لا يخلو حاله أما أن يكون على جهة الايجاب أو على جهة الاختيار، وعلى كلا التقديرين فالقول بكون التقبيح والتحسين بالعقل باطل، وبيانه أنا نقول: لو كانت هذه القبائح واقعة على جهة الوجوب امتنع التكليف بها، لأن ما كان حصوله واجباً استحال التكليف به فضلاً عن أن يقال قبحه أو حسنه معلوم بالضرورة أو بالنظر، وان كانت واقعة على جهة الاختيار، فلا معنى للاختيار إلا أن الفاعل يمكنه الفعل والترك، وهما أمران جائزان فلا بد فيهما من حصول مرجح، ثم عند حصول ذلك المرجح، اما أن يجب الفعل، أو لا يجب، فان لم يجب استدعى مرجحاً ومرجحه إلى مرجح إلى غير نهاية، وهذا محال. وان وجب عند حصول مرجحه بطل الاختيار، وهذا مطلوبنا بما ذكرنا: إن القول بالتقبيح والتحسين العقليين باطل. وهذا ذكره صاحب النهاية[4].

---

(١) جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، وسمي ابن الحاجب لأن أباه كان حاجباً لأحد الأمراء. ولد ابن الحاجب باسنا بصعيد مصر سنة ٥٧٠ هـ ودرس علوم القرآن والعربية بالقاهرة ونبغ في هذه الأخيرة وخاصة في علم النحو وله في ذلك الكافية والشافية بالإضافة إلى ذلك اشتغل أيضاً بعلمي الأصول والفروع ومن مؤلفاته في هذا الأخير كتاب منتهى السؤال شرحه الأيجي العضد، توفى ابن الحاجب سنة ٦٤٦ هـ بالاسكندرية. انظر دائرة المعارف الإسلامية ٢٤٦/١ مطبعة الشعب.

(٢) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الأيجي، أحد علماء الشافعية بشيراز جمع ما بين علمي المعقول والمنقول ومن أشهر مؤلفاته في علم الكلام المواقف وقد شرحه أكثر من عشرين شارحاً، توفى العضد مسجوناً من قبل صاحب كرمان سنة ٧٥٦ هـ. انظر مقدمة المواقف.

(٣) انظر ما ذكره الأيجي في ذلك في المواقف ص٣٢٣ وما بعدها.

(٤) يعني الخطيب الرازي، والكتاب المذكور في أصول الفقه واسمه: نهاية العقول في دراية الأصول في مجلدين، انظر مؤلفات الرازي في مقدمة كتابه المحصل تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية.

والجواب: أن هذا التمويه منهم موضعه الذي يليق به، هو الكلام في خلق الأفعال، ولكنهم لما خافوا انهزام أصلهم المبني على شفا جرف هار في خلق الأفعال — لو التزموا بحكم العقل في التحسين والتقبيح — أنكروا الضروريات، وكابروا عقولهم وعقول العقلاء، وحاولوا استقامة أصلهم المنهارة وهيهات أن يستقيم ما بني على بناء على غير أساس. ونقول لهم: قولكم دخول هذه القبائح في الوجود إما أن يكون واجباً أو جائزاً. قلنا: هو جائز لأن الوجوب يناقض الاختيار ويدفعه. وقولكم إذا كان جائزاً فأما أن يحتاج إلى مرجح أو لا يحتاج. قلنا: سلمنا أنه يفتقر إلى مرجح، فقولكم حال حصول ذلك المرجح: إما أن يجب الفعل أو لا يجب. قلنا: لا يجب. وقولكم: فان لم يجب استدعى مرجحاً ومرجحه إلى مرجح، وهذا محال. قلنا لا نسلم استدعاء المرجح إلى مرجح، ومن أين يلزم هذا؟ لأنا نقول: إن المرجح، وهو الداعي لا تأثير له في الفعل، لأنه إما داعى النفس وهواها، أو داعي العقل، ولا تأثير لهما في الفعل وإنما المؤثر في حصول الفعل الفاعل بواسطة القدرة التي خلقها الله سبحانه، فهو إن شاء فعل وإن شاء ترك، لأن الله سبحانه، جعل له قدرة يتمكن بها من الفعل والترك ليتم التكليف، مع أنا لا نسلم أنه لا بد من مرجح، وقولكم فلا بد فيهما من حصول مرجح باطل، وقد نقضتم أنتم ذلك حيث قال الرازي في كتاب (النهاية) وكتاب (الأربعين): «أن أحد الممكنين قد يقع لا لمرجح، ومثله بأن القادر يقع أحد مقدورية لا لمرجح، وأن الجائع يأكل أحد الرغيفين لا لمرجح، ومن أحد جوانب المائدة دون الآخر لا لمرجح، وكذلك الهارب إذا عن له طريقان» ونحو ذلك حكى عنه هذا القرشي في (منهاجه).

رأي الأشعرية في التحسين والتقبيح

وقالوا أيضاً: لو كان التقبيح والتحسين من مقتضيات العقول، كما هو مذهبكم، لكان لا يخلو إما أن نقضي بهما من حيث الضرورة أو من حيث النظر، ومحال أن نقضي بهما من حيث الضرورة، لأنهما لو كان معلومين بالضرورة لوجب اشتراك العقلاء في العلم بهما كما في سائر الضروريات من البداهة[1] والمحسوسات، وليس الأمر كهذا فأنا نخالفكم

(١) في الأصل من البداية وهو تصحيف من الناسخ.

في هذا العلم ولا يمكن أن يقال لنا : إنكم تعلمون التقبيح والتحسين مطلقاً ولا تنازعون فيه ، وإنما تظنون أن طريقهما الشرع ، ومثل هذا يجوز ورود اللبس فيه ، كما عرض للكعبي في مخبر الأخبار المتواترة فظنه نظرياً ، لأنا نقول : هذا خطأ ، بل نحن ننازعكم في أصل العلم بالقبيح والحسن ، فأنا نقطع بأن يحسن من الله تعالى ، ايلام البريء من غير استحقاق سابق ولا عوض لاحق ، وأن يبتدي خلقاً في النار يعذبهم من غير جريمة ، فدل ذلك على أنا ننازعكم في أصل العلم بالقبح والحسن ، وعلمنا أن ذلك ليس ضرورياً ، كما زعمتم ، ومحال أن يقضي بهما العقل من حيث النظر ، لأنا لا نعلم طريقاً يمكن أن يتوصل به إلى العلم بهما ، فإذا بطل أن يكونا معلومين بالضرورة أو بالنظر ، استحال إضافتهما إلى العقل . وهذا مقصودنا . انتهى آخر ما زخرفوه .

الرد على القائلين بعدم التحسين والتقبيح في الأشياء

والجواب : إن هذا منهم مع كونه النهاية في جحد الضرورة ومكابرة العقول ، وكشف قناع الحياء ورداً لقوله تعالى : ﴿ ولا يظلم ربك أحداً ﴾[1] ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾[2] ، ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾[3] . ما أشار إليه الإمام (عليه السلام) بقوله : (لنا) حجة على مخالفينا (في جميع ذلك) الذي قدمنا ذكره (تصويب العقلاء) مسلمين كانوا أو كفاراً موحدين أو ملحدين (مَنْ مدَحَ) المُحسِن، (أو أَحْسَنَ إلى المُحسن، ولو تراخي) مدحه ، واحسانه بزمان طويل، (و) تصويب العقلاء كذلك (من ذم أو عاقب المسيء، ولو تراخى) بزمان طويل أيضاً ، إلا لحكمهم بحسن الفعل الممدوح فاعله عليه، والمحسن فاعله بسببه ، وحكمهم بقبح الفعل المذموم فاعله عليه، والمعاقب فاعله بسببه ، وحكمهم أن فعل الاحسان كالالزام، وفعل الاساءة كالظلم ، متعلقاً للمدح ، والثواب والذم والعقاب ، من غير فارق بين العاجل والآجل، ولو كان بينهما فارق لانكروا على من عاقب أو أحسن أو ذم أو مدح، بعد مدة طويلة أو

---

(١) الكهف : ٤٩ .
(٢) ق : ٤٦ .
(٣) الأسراء : ١٥ .

قصيرة، ولكانوا يقولون قد وقع التراخي فليس لك أن تعاقب، ولا تكافىء ولا تمدح، ولا تجازي، وهذا معلوم البطلان، فأنا نعلم قطعاً أن من لطم غيره أو قتله بغير حق أنه يستحق بسبب ذلك الذم والمعاقبة من غير فرق بين التراخي وغيره. ومن أحسن إلى غيره أنه يستحق بسبب ذلك المدح والمكافأة من غير فرق كذلك.

فإن قالوا: إن لطم الغير أو قتله مما يستكره وتنافر الطبع، فالعقل يدرك قبحه من جهة ذلك، ولا نسلم أنه من جهة تعلق الذم والعقاب به، وكذلك الاحسان إلى الغير صفة كمال فيدرك العقل حسنة من جهة ذلك لا من جهة تعلق المدح والمكافأة به. قلنا: يعلم العقلاء بضرورة عقولهم الفرق بين من ذبح صبياً و لطمه عدواناً بغير حق، ومن قتل رجلاً قصاصاً، وما ذاك إلا لعلمهم أن لطم الغير أو قتله متعلق للذم والعقاب قطعاً، وأن هذا التعلق هو العلة في كون الفعل قبيحاً لا غيره، وان قتل الرجل أو لطمه غير متعلق الذم والعقاب، وإلا فما وجه الفرق والفعل واحد مما تنفر عنه النفوس والطباع؟ فإن أنكرتم هذا الفرق فلا فائدة حينئذ في الكلام معكم في هذه المسألة. وأيضاً فإن العقلاء يعلمون أن الاحسان إلى الغير متعلق للمدح والمكافأة، وان هذا التعلق هو العلة في كون الفعل حسنا لا غيره كما زعمتم. وأيضاً لو كان القبح يألم النفس لزم قبح كثير من المحسنات كالفصد والحجامة، وشرب الأدوية المرة، وبذل الرغائب في الدفع عن العرض والنفس لحصول التألم بذلك، ولو كان الحسن تلذذ النفس لزم حسن كثير من المقبحات، كالظلم والكذب ونحوهما، ومن ارتكب هذا فقد دخل في السفسطة من غير شك، لأن أحداً لا يجعل الاحسان إلى الغير كظلمة.

فإن قالوا: إن هذا الحسن والقبح باعتبار المنافرة والملائمة مدرك بالعقل، كما يقال: نفر طبعي عن كذا، بمعنى قبح هذا الشيء، ولذ لي هذا الشيء، بمعنى حسن. ولا يعني بالحسن والقبح إلا ذلك لا باعتبار أمر آخر.

فنقول: إن شرب الأدوية المرة والفصد والحجامة قبيحة، بمعنى أن الطبع ينفر عنها، ولا نسلم لكم انها حسنة باعتبار ما يتعقبها من الشفاء والصحة، فأنا لا نعقل في القبح إلا ما نافر الطبع، وكذلك نقول في الظلم للغير إذا كان ملائماً للطبع، أي يستلذه الظالم،

وشرب السموم اللذيذة، فإنها حسنة، بمعنى ملائمة للطبع، ولا يعقل إلا ذلك. قلنا: هذا غلط ومغالطة لأن إدراك الشهوة والنفرة وميل الطباع مما يشترك فيه العقلاء وغيرهم من سائر الحيوان، فإضافة هذا الإدراك إلى العقل خطأ كما سبق ذكره. وأيضاً فإن المعلوم ان لفظ قبيح كلمة ذم لفاعله، ولفظ حسن كلمة مدح لفاعله، لما سبق ذكره من أن وضع هذين اللفظين باعتبار الضرر والنفع وعدمهما، بخلاف لفظ «نفر طبعي عن كذا أو لذ لي كذا» فإن هذين اللفظين لا يفيدان مدحاً ولا ذماً، ولأجل ذلك ترى العقلاء يحكمون على من تحمل المشقة والآلام في حفر المناهل لمارة الطريق للشرب منها، أو في بناء الأكنة في المفاوز[1] يأوي إليها ابن السبيل لتقيه من الحر والبرد والمطر بأنه محسن، وأن فعله ذلك حسن يمدح عليه عند العقلاء كافة، لا ينكر ذلك إلا من كابر عقله، مع ما يناله في ذلك العمل من التعب والألم ومشقة العمل الذي ينفر عنه الطبع بلا شك ولا مرية، ونرى العقلاء يحكمون على من شرب السموم اللذيذة الملائمة للطبع التي يؤدي شربها إلى الضرر أو التلف، أو من أكل مال غيره ظلماً، مع كون الأكل والشرب ملائماً للطبع، بأنه مسيء، وأن فعله قبيح يستحق عليه الذم والمعاقبة عند كل عاقل، فبطل أن يكون إدراك الحسن بمعنى ملائمة الطبع، والقبح بمعنى منافرته منسوباً إلى العقل، وثبت ان ذلك الحسن بمعنى تعلق المدح، والقبح بمعنى تعلق الذم به هو المنسوب إلى العقل وذلك واضح.

قال (عليه السلام): (و) لنا حجة على مخالفينا في الاعتبار الخامس (عدم حكمهم)، أي العقلاء (بأيها)، أي الأربعة، وهي المدح، والثواب، والذم، والعقاب في حق (من استظل تحت شجرة لا مالك لها، أو تناول شربه من ماء غير محاز)، أي غير مملوك، فإن العقلاء يحكمون ببداية عقولهم: إن التمشي في الأرض والاستظلال[2] تحت الأشجار والشرب من المياه والانتفاع بالأحجار والأشجار غير المحازة[3]، ونحو ذلك مباح حسن لا قبح فيه، لأنه لا ضرر فيه، ولو جوزوا قبحه لقبح، لأن الأقدام على ما لا يؤمن

---

(١) جمع مفازة، وهي الصحراء.

(٢) في الأصل مكتوبة الاستضلال.

(٣) في الأصل: الغير محازة.

قبحه قبيح. وأيضاً فأنا نعلم إن الله سبحانه، إنما خلق الأشياء كلها لمصلحة وغرض، والغرض عائداً إلينا إذ هو سبحانه، غني عن كل شيء، لا تجوز عليه الحاجة، ولا الأغراض، فإذا كان الانتفاع بها على وجه لا يتعلق به أضرار، ولا ذم، ولا عقاب، علمنا إن الله سبحانه، قد أراد منا الانتفاع بها فيكون ذلك معلوماً حسنه والله أعلم.

رد الإمام يحيى على منكري التحسين والتقبيح

وأما من زعم ان علوم التحسين والتقبيح نظرية، وأنكر كونها ضرورية، أو زعم أنها بالشهرة والألف والعادة، كما زعم الغزالي، وابن سينا والفارابي، فالجواب عليهم ما ذكره الإمام يحيى (عليه السلام) في كتاب (الشامل)، حيث قال: «والفرق بين ما يعد من العلوم النظرية والعلوم الضرورية واضح بين، فإن العاقل يعلم الضرورية من غير اعتناء بنظر ولا أعمال فكره، وما كان حاصلاً بطريق النظر، فانه لا بد فيه من العناية باستحضار مقدماته وترتيبها على وجه صحيح وحراستها عن الغلط والزلل، ونحن نعلم بالضرورة من حال هذه القضايا، كالقبح في بعض الأحوال، والحسن في بعضها، والوجوب في بعضها إنها حاصلة للعقلاء من غير اعتناء ولا نظر في مقدمات، ونحن لا ننكر وقوف هذه القضايا على الخبر والتجربة، فإن مبنى علوم التحسين، والتقبيح على العلم بتعلق الفاعلين بأفعالهم وصدورها من جهتهم، إذ المحال أن نعلم قبح بعض هذه الأفعال وحسنها من بعض الأشخاص، ولا نعلم كونه فاعلاً له، وهذا لا يضرنا في كونها ضرورية بديهية لأن ما وقف على الأمور البديهية، فهو أيضاً بديهي لا محالة. وأيضاً من حق ما كان نظرياً، وورود الشبهة عليه، وتطرق الشك إلى معلومه، ومن حق ما كان ضرورياً ألا يتطرق إليها الشك إلى معلومه، فكنا نصدق من أخبر بأنه شاهد أهل إقليم سليمي العقول وهم لا يميزون بين من أحسن إليهم وبين من أساء، ولا يفرقون بين من ظلمهم وأهانهم، وبين من أنصفهم وأعطاهم، ولا يفصلون بين من عاملهم بالعدل والاحسان، وبين من عاملهم بالظلم والجور، وأخذ الأموال، وقتل الأولاد، وأنهم لا يفرقون بين رجلين أحدهما أخذ طفلاً فرباه وكساه، والآخر أخذه وقطع أوصاله وفرقه إرباً إرباً، فإن اعترفوا بهذه الأمور التي ذكرناها، فقد أبطلوا مذهبهم، لأنه لا وجه للفرق فيها إلا التحسين والتقبيح، ولا مستند له إلا العلم

بهذه الأحكام، وإن أنكروا الفرق في هذه الأشياء، فهو مكابرة وعناد وجحد للعلوم الضرورية، ومن بلغ إلى هذا الحد في الانكار والجحود فلا مطمع في فلاحه.

وأما من زعم أن هذه القضايا يستند العلم بها إلى الشهرة والألف والعادة، فنقول لهم: ما مرادكم بذلك؟ أتريدون أنها مستفيضة بين العقلاء وأن أحداً لا ينكرها بل يعترف بها؟ فهذا صواب، وهو معنى قولنا إنها ضرورية، أو تريدون بشهرتها بين العقلاء هو أنها ليست علوماً على حقيقة، وإنهم ليسوا على ثقة منها فهذا باطل، فنقطع بقبح الظلم، والكذب، والعبث، والسفة، والجهل، وبوجوب القضاء والرد[1] وشكر النعمة، وحسن التفضل والاحسان والجود، كما نقطع بسائر العلوم البديهية، كالعلم بأن العشرة أكثر من الخمسة، ونعلم أن من خالفنا في العلم بهذه القضايا، انه يفرق بضرورة عقله بين من أحسن إليه، وبين من أساء، وبين الظلم، والجور، والاهانة، والعدل، ولا شك في ذلك، ولا تردد فيه، وأن من جوز في أمة من الأمم انهم يستحسنون الظلم، والجور، والسفة، وتكليف ما لا يطاق، ومخاطبة الجماد، ويستقبحون العدل والاحسان، وتعظيم من يستحق التعظيم، ونحو ذلك. فان مثل هذا لا يعد من العقلاء.

وأما الألف والعادة فنقول: « ما المراد بذلك؟ فإن أرادوا أنها مقررة في إفهام العقلاء يقطعون بها فذلك صحيح، وإن أرادوا بكونها مألوفة ميلهم إليها من غير أن تكون علوماً حقيقة، فهذا باطل، كما تكرر الدليل عليهم». انتهى كلام الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل).

(قالوا) أي الأشعرية، ومن وافقهم (لو سلم على التنزل)، أي سلمنا بأن العقل يستقل بإدراك حسن الشيء أو قبحه باعتبار تعلق المدح، والثواب، والذم، والعقاب به عاجلاً أو آجلاً على سبيل التنزل، أي على جهة الجدل، لا نسلم الرجوع إلى قولكم، (لم نسلم) ذلك في مسألتين (الأولى: وجوب شكر المنعم)، وهو الله سبحانه، المتفضل. بجلائل النعم ظاهرها وباطنها، فلا منعم إلا هو جل وعلا، ﴿ وإن تعدوا نعمة الله

(١) يعني قضاء الدين ورد الوديعة فهي لدى الزيدية والمعتزلة من قبل العلوم الضرورية.

لا تحصوها ﴾[1] ، أي لا نعلم أن شكره تعالى ، متعلق للمدح وعدمه متعلق[2] للذم ، فيجب علينا شكره ، ويحرم علينا كفران نعمته قالوا : « لأن النعم عند الله حقيره » ، أي يسيرة لسعة ملكه جل وعلا ، إذ هو المالك لكل شيء فيكون الشكر الذي أوجبتم استقلال العقل بإدراك حسنه ووجوبه[3] ... لأجلها (كمن تصدق عليه الملك بلقمة) أي كشكر من تصدق عليه الملك من بنى آدم الذي قد ملك الأقطار الواسعة والممالك الكثيرة بلقمة واحدة من طعام ، (فإذا تحدث) ذلك المنعم عليه باللقمة (بالشكر لأجلها) ، أي لأجل اللقمة (عد ساخراً لا شاكراً) للملك على تلك اللقمة .

المسألة الثانية : (حكم الأشياء قبل ورود الشرع) ، أي قبل بعثة الرسل (صلوات الله عليهم) بالشرائع ، فالمراد بحكم الأشياء أفعال المكلفين التي لا يتعلق بها مدح ، ولا ذم قبل أن يبينها الشارع ، وهو القسم الخامس مما تقدم (فلا يدرك العقل فيها جهة حسن ولا قبح) إذ التحسين والتقبيح عندهم إنما يعلمان بالشرع ، (وهو تصرف في ملك الغير بغير إذنه) ، فيجوز مطابقته لمراده ، ويجوز عدمها . وقال السيد شريف[4] في (شرح المواقف) لعضد الدين حاكياً مذهبهم ما لفظه : « القبيح عندنا ما نهى عنه الشرع نهى تحريم أو تنزيه ، والحسن بخلافه ، أي ما نبه عنه شرعاً كالواجب والمندوب ، فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن ، وكفعل الله تعالى ، فانه حسن أبدا بالاتفاق » . انتهى .

(والجواب) عليهم (عن المسألة الأولى) ، وهي وجوب شكر المنعم واستقلال العقل

---

(١) ابراهيم : ٣٤ .

(٢) مطموسة في الأصل وأثبتناها لتمام السياق .

(٣) مطموسة ، والعبارة كما جاءت في المختصر : « قالوا : لأنه لو وجب عقلاً لوجب لفائدة ، وإلا كان عبثاً ، وهو قبيح على قاعدتكم ، ولا فائدة لله تعالى ، لتعاليه عنها ، ولا للعبد في الدنيا ، لأنه مشقة ، ولا حظ للنفس فيه ولا في الآخرة ، إذ لا مجال للعقل في ذلك ، ولأنه معارض باحتمال العقاب على الشكر ، لأنه تصرف في ملك الغير أو لأنه كالاستهزاء لأن النعم عند الله حقيرة لسعة ملكه ، فيكون الشكر الذي أوجبتموه بالعقل كمن تصدق عليه الملك بلقمة .. عدة ص٣٠ ــ ٣١ ، والكلام حكاية عن الأشعرية .

(٤) هو علي بن محمد الجرجاني أحد شراح المواقف ، ويعد شرحه من أحسن الشروح للمواقف . انظر مقدمة المواقف لابراهيم الدسوقي . ص٢٢ .

بإدراكه أن نقول: قياسكم لنعم الله سبحانه، التي لا تحصى، ولا أجل منها على اللقمة الحقيرة قياس فاسد، وذلك أن اللقمة التي تصدق بها الملك على المحتاج (حقيرة عندهما)، أي عند الملك والمحتاج (و) عند (السامع) لشكر تلك اللقمة، فيكون المتحدث بشكرها ساخراً لعلم العقلاء أن الأولى بالملك أن يتصدق بأكثر منها، وما حمله على ذلك إلا شدة البخل، (بخلاف نعم الله تعالى) التي أنعم بها على المخلوقين فإنها، وإن كانت حقيرة (عند الشاكر والسامع)، كما ذكرتم (لسعة ملكة) ولغناه سبحانه، عنها (فهي جليلة)، أي عظيمة كثيرة (عند الشاكر والسامع) لشكر تلك النعم من سائر المخلوقين (فالمتحدث بالشكر عليها) من العباد (لا يعد ساخراً) كما زعمتم (بل شاكراً) مؤدياً لما يجب عليه من شكر النعم، متعرضاً للزيادة من الله سبحانه، كما قال عز وجل: ﴿ لأن شكرتم لأزيدنكم ولأن كفرتم ان عذابي لشديد ﴾[1]، بعيد من الكفر الذي هو جحد النعمة وغمضها الذي يستقبحه العقلاء كافة كما قال الشاعر:

نبئت عمراً غير شاكر نعمتي ... والكفر مخبثة لنفس المنعم[2]

وإنما قياس ذلك، وإن كان لا قياس لنعم الله، إذ لا تحصى ولا أجل منها: (كمن أعطاه ملك قد ملك الأرض وجبالاً من الذهب بدرة عين)، والبدرة عشرة آلاف درهم والعين المال الناض، والدينار (فان البدرة عنده) أي عند الملك المعطي (حقيرة) وهي (عندهما)، أي المعطي والسامع (جليلة) عظيمة بالنظر إلى حالهما، فالمتحدث بشكرها لا يعد ساخراً عند العقلاء، مع أن نعم الله سبحانه وتعالى، تجل وتعظم عن أن تقاس بعطية ملك وسلطان مربوب مملوك، ليس له من الملك إلا ما ملكه سبحانه وإنما هذا مثال، بمعنى أن الانسان، إذا تصدق عليه انسان مثله في الانسانية والعبودية ببدرة عين لا تساوي شيئاً مذكوراً من نعم الله سبحانه، الغامرة لعبيده في كل حالة، فتحدث ذلك الانسان بالشكر عليها لم يعد ساخراً عند العقلاء، لعظم قدرها وعند السامع، وإن كانت حقيرة عند معطيها، فما ظنك بشكر من أسبل النعم على عباده وغمرهم بفضله وإحسانه في حالتي طاعته وعصيانه، أيكون المتحدث بشكر نعمته تعالى ساخراً عند

---

(١) ابراهيم: ٧.

(٢) هذا البيت لعنترة من معلقته، انظر المعلقات بشرح الزوزني ص١٧٩.

العقلاء؟ أم يكون عند من نظر بنور عقله شاكراً؟ (و) أيضاً (لو سلمنا) لهم وفرضنا صحة مازعموه على استحالته (لزم) من قولهم أن المتحدث بنعمة الله يعد ساخراً لا شاكراً (أن يجعلوا لله سبحانه و تعالى علواً كبيراً صفة نقص) بما يتفضل به على عباده من أنواع النعم (حيث أمر أن يسخر به في قوله تعالى: ﴿ وأما بنعمة ربك فحدث ﴾[1] إذ ذلك)، أي الأمر بأن يسخر به، (صفة نقص عند العقلاء) لا محالة، وذلك باطل يوجب الكفر بالله سبحانه، مع (أن استحقارهم)، أي الأشعرية ومن تابعهم من منكري ضرورات العقل (لنعم الله رد) منهم لقوله تعالى: ﴿ أم يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً ﴾[2]، فنص سبحانه، على عظم ما تفضل به على آل ابراهيم، وأنعم به عليهم (وكذلك قوله تعالى) مخاطباً لنبيه (صلى الله عليه وآله وسلم): ﴿ وكان فضل الله عليك عظيماً ﴾[3]، فوصف سبحانه، فضله على نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) بالعظم عكس ما زعموه، (ومن رد آية) من كتاب الله تعالى، (كفر) بالله سبحانه، (باجماع الأمة المعلوم) عندهم، (بل ذلك)، أي كفر من رد آية (معلوم من الدين ضرورة) إذ هو تكذيب لله سبحانه، ومن كذب الله فلا شك في كفره ﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بالحق لما جاءه، أليس في جهنم مثوى للكافرين ﴾[4].

(و) الجواب (عن) المسألة الثانية، وهي حكم الأشياء قبل ورود الشرع، أن نقول لهم: (التمكين)، أي تمكين المالك، وهو الله سبحانه، ومن إملاكه لنا (مع خلق العقل) فينا (المميز) لما يؤخذ منها ويترك، (إذن) منه تعالى لنا بالتصرف في إملاكه، والأخذ بما علمنا بالعقل حسنه، والترك لما علمنا بالعقل قبحه، لعلمنا أن الله سبحانه وتعالى، ما خلق الأرض وما عليها إلا لمصالح المخلوقين. وأيضاً فإن العقلاء يعلمون بالضرورة ويقطعون بقبح الضرر الخالي عن جهات الاستحقاق، وقبح تكليف الأعمى بنقط المصحف، وتكليف المقعد الطيران في الهوى، وقبح الكذب، والسفة، والجهل، والعبث،

(١) الضحى: ١١.

(٢) النساء: ٥٤.

(٣) النساء: ١١٣.

(٤) العنكبوت: ٦٨.

ويستقبحون بعقولهم ذم الغير وشتمه على ما لا تعلق، له به، كأن يذمه لأجل كون السماء فوقه والأرض تحته، ويعلمون ببداية عقولهم حسن التفضل والاحسان، وحسن الصدق، والابتداء بعوارف النعم، ويعلمون أيضاً ببداية عقولهم حسن التنفس في الهواء، والمشي في مناكب الأرض والانتفاع بالأحجار والأشجار والمياه[1] غير المملوكة للآدمي، ونحو ذلك، وليس ذلك إلا بفطرة عقولهم، ومن أنكر ما قرناه من هذه المعلومات فقد جحد ما عليه العقلاء، وأنكر ما هو معلوم بالضرورة، وكابر عقله عناداً. ويعلمون أيضاً بالضرورة أن هذا الاستقباح والاستحسان ليس لأجل عرف ولا شرع، فإنه حاصل لمن لا يعرف شرعاً ولا يتدين بدين، كالملاحده، والبراهمة[2]، ويفصلون في الاستقباح بين بيع درهم بدرهمين، وصوم اليوم الأول من شوال، وبين استقباحهم قتل من يقتل صيداً فيقطعه إرباً، ويذم السماء ويشتم الأحجار والنجوم، فان قبح الأول يستند إلى الشرع دون الثاني، فانه بمجرد العقل وبديهته وفطرته، ولما علمنا أن الله سبحانه، قد أنعم على عباده بأصول النعم وفروعها وجليل المنن وعظيمها، ومن جملتها الأرض وما بث فيها من المخلوقات، وعلمنا أنه تعالى، قد خلق لنا عقولاً هادية إلى كل خير منجية من كل مكروه وضير [و][3] علمنا انه سبحانه، قد جعلها لنا علامة لما نأخذ وما نترك، (كالمُمكَنِّ من إملاكه)، أي صار فعله تعالى، كفعل الممكن من الناس لغيره، أي إملاك ذلك الممكن على جهة الإباحة، الناصب للعلامة البينة (فيما يوجد منها) أي من أملاكه، (وما يترك) منها، وذلك بأن ينصب حاجزاً بين الذي أذن له في أخذه، والذي لم يؤذن له فيه. أو أي امارة يفهمها المباح له، فيعلم حينئذ قطعاً حسن الانتفاع بما نصب عليه قرينة الإباحة، وقبح الانتفاع بما نصب عليه المنع من الانتفاع، وقد أرشد الله سبحانه، إلى ذلك حيث قال تعالى: ﴿ فألهمها ﴾، أي النفس التي أريد بها العموم، أي كل نفس ﴿ فجورها ﴾، أي كل

---

(١) في الأصل: الغير.

(٢) البراهمة طائفة هندية دينية تنكر بعثة الرسل، وتقول ان العقل يغني عن مجيئهم إذ ما يأتون به إما أن يكون معقولاً أو غير مقعول، فإن كان معقولاً فذلك ما تدركه وان كان غير معقول فلا يمكن قبوله، انظر آرائهم في كتاب الشهرستاني الملل ١٧٦/٤.

(٣) زيادة ليتسق الكلام.

فحش، وقبح، ﴿ وتقواها ﴾[1] أي ما يقيها من السوء ويزلفها من الخير، وهو كل حسن وبر، وقوله تعالى: فالهمها، (أي بما ركب الله فيها)، أي في النفوس (من العقول)، أي الذي هو العقول الهادية إلى سبيل الرشاد أو الزائدة لمن استعملها عن الضلال، (ولم يفصل) تعالى، بين الهام الحسن في ملائمة الطبع، وفي صفة الكمال والقبح في منافرة الطبع، وصفة النقص، وبين الهام الحسن فيما يتعلق به في الآجل ثواب، والقبح فيما يتعلق به في الآجل عقاب.

قال في (الكشاف): «ومعنى الهام الفجور والتقوى: افهامهما واعقالهما، فإن أحدهما حسن والآخر قبيح، وتمكينه من اختيار ما شاء منهما بدليل قوله تعالى: ﴿ وقد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾[2] فجعله فاعل التزكية والتدسية [ومتوليهما ﴾[3]، والتزكية: الانماء والاعلاء بالتقوى، والتدسية: النقص والاخفاء بالفجور»[4] انتهى.

فعرف أن الله سبحانه، قد نصب العقل دليل قاطعاً على معرفة الحسن والقبح. (قالوا) أي الأشعرية ومن تابعهم من منكري التحسين والتقبيح العقليين قال تعالى: ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾[5]، فدلت هذه الآية إن لا استحقاق للعقاب، أي لا يستحق المكلفون العقاب (قبل ورود الشرع. والجواب والله الموفق): (أن) هذه الآية لا تنافي ما ذهبنا إليه من أن العقل يدرك حسن عقاب المسيء ووجوبه من قبل ورود الشرع، (لأن المعنى) فيها: (وما كنا معذبين) أحداً من المكلفين (بعد استحقاق العذاب بارتكاب القبائح العقلية) التي أدركوا قبحها بعقولهم فارتكبوها اتباعاً لأهوائهم بدليل قوله تعالى: ﴿ ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون ﴾[6]، أي حال غفلتهم عن السمع، أي قبل أن تبلغهم الرسل، فأخبر الله سبحانه، (أنهم قد

---

(١) الشمس: ٨.

(٢) الشمس: ٩، ١٠.

(٣) زيادة من الكشاف.

(٤) الكشاف ٤/٢٥٨، ٢٥٩.

(٥) الأسراء: ١٥.

(٦) الانعام: ١٣١.

ارتكبوا القبح الذي هو الظلم، وهم غافلون عن السمع حيث لم تبلغهم الرسل)، فقال سبحانه ﴿ بظلم ﴾، فسمى ما ارتكبوه من القبائح العقلية ظلماً، وحكم عليها باسمه، وهو لا يكون ظلماً إلا حيث قد أدركوا قبحها بعقولهم، وأقدموا عليها ابتاعا للهوى، وتمرداً عن الانقياد لحكم العقل، مع علمهم بوقوع العقاب وجزمهم بذلك، أو عدم جزمهم بوقوعه لعدم معرفتهم بالله سبحانه، الذي لا تخفي عليه خائنة الأعين، وما تخفي الصدور، كما سيأتي تحقيقه، فلو لم يعرفوا قبحها بعقولهم لم يسمها سبحانه، ظلماً، وكيف يسمى ما فعله المكلف وهو غير عارف بقبحه، ولا مهتد إلى ضرره ظلماً والفاعل له ظالماً، وهل ذلك إلا ظلم وتكليف ما لا يطاق؟ والله سبحانه، يتعالى عن ذلك، جل شأنه وتقدست أسماؤه، فقال تعالى: ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾ يزيح عللهم ويهدم شبههم ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾[1] بأن يقولوا، أي أهل الشقاء من الناس: (حصل العلم بالاستحقاق)، أي استحقاق العذاب (ولم نجزم بالوقوع)، أي بوقوعه (لعدم معرفتهم لربهم) لتركهم النظر الموصل إلى معرفة الله سبحانه (كمن يقتل نفساً عدواناً على غفلة، فانه يعلم أن القصاص مستحق عليه) قطعاً، (ولا يجزم بوقوعه)، أي القصاص، (لتجويز أن لا يطلع عليه أحد)، فهو يجوز لأجل ذلك أن لا يقتل قصاصاً، مع علمه أنه يستحق القتل قصاصاً، وذلك معلوم للعقلاء قطعاً، فلو لم يبعث الله سبحانه، الرسل إليهم لوجدوا لهم عذراً واحتجاجاً، (فيقولون لو أنذرنا منذر لاصلحنا)، أي لتداركنا ما فرط منا من القبح بالاصلاح، والانابة إلى الله سبحانه، بدليل قوله تعالى ﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله ﴾، أي من قبل نزول القرآن ﴿ لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي ﴾[2]، فبين سبحانه وتعالى، أن إرسال الرسل (صلوات الله عليهم)، وانزال الكتب وتأكيد حجة العقل، وتقريرها قطع لمعذرة الأشقياء، وإبطال لحججهم على الله سبحانه، ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿ ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين ﴾[3]، والمعنى: ولولا أنهم قائلون إذا عوقبوا بما قدموا من الشرك

(١) النساء: ١٦٥.

(٢) طه: ١٣٤.

(٣) القصص: ٤٧.

والمعاصي التي قد علموا قبحها بالعقل بدليل قوله تعالى : ﴿ بما قدمت أيديهم ﴾ هلا أرسلت إلينا رسولاً ، محتجين علينا بذلك لما أرسلنا إليهم . (ونظيره في الشرعيات) ، أي نظير الاعذار بإرسال الرسل في العقليات بعد استحقاق العقوبة (عدم جواز حد المرتد حتى يدعى إلى التوبة) ، والرجوع إلى الإسلام ، فإن تاب ، قبل منه التوبة وإلا قتل . قال في الكشاف : «فان قلت : كيف يكون الناس حجة قبل الرسل ، وهم محجوجون بما نصفه من الادلة التي النظر إليها موصل إلى المعرفة ، والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر فيها؟ قلت : الرسل منبهون من الغفلة ، وباعثون على النظر ، كما ترى علماء [أهل][1] العدل والتوحيد ، مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف ، وتعليم الشرائع ، فكان إرسالهم إزاحة للعلة وتتميماً لالزام الحجة ، لئلا يقولوا [لولا][2] أرسلت إلينا رسولاً فيوقظنا من سنة الغفلة ، وينبهنا لما يجب الانتباه له»[3] . انتهى .

رأي المعتزلة في انفراد التكليف العقلي عن السمعي

تنبيه

هل يجوز انفراد التكليف العقلي عن السمعي فيكون المكلف مخاطباً بالعقليات ساقطاً عنه تكاليف الشرع فيعاقب إن أخل بالعقليات؟ قالت المعتزلة : يصح ذلك ، فيجوز أن يكون في المكلفين من الأمم الماضية من لم يخاطب بشريعة قط ، وكذا في هذه الأمة ، بأن يكمل عقله قبل البلوغ الشرعي ، وقيل : أما في هذه الأمة فلا يقع ذلك ، وإن كان يصح ، إذ قد جعل الله تعالى ، البلوغ علامة للتكاليف كلها ، فنقطع بأن كمال العقل ، إنما حصل عنده فقط لا قبله للاجماع على أن أولاد عبدة الأوثان حكمهم قبل البلوغ حكم آبائهم مطلقاً ، فلو جوزنا إكمال عقولهم قبل البلوغ لجاز كونهم حينئذ مسلمين . وقالت الإمامية : لا يصح افتراق التكليفين العقلي والسمعي أصلاً .

---

(١) زيادة من الكشاف .

(٢) زيادة من الكشاف .

(٣) الكشاف : ٥٨٣/١ .

رأي الإمامية في انفراد التكليف العقلي عن السمعي

وأجاب الإمام (عليه السلام) حين سألته عن ذلك بما لفظه: «إن الله لا يترك عباده ــ أهل الحجا الحجة عليهم ــ هملا، قال تعالى: ﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾[1]، وأما من سلبهم الله الحجا الحجة فهم بهائم». والله أعلم. قلت: وهذا موافق لأدلة الكتاب العزيز، كقوله تعالى: ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ﴾[2]، وغيرها، وأقوال كثيرة من أئمة أهل البيت، قال الإمام علي (عليه السلام) في (نهج البلاغة): «فبعث الله فيهم رسلهم وواتر إليهم أنبيائه ليستادوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منشأ نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم آيات المقدرة، من سقف فوقهم مرفوع، ونهاد تحتهم موضوع، ومعائش تحيئهم، وآجال تفنيهم، وأوصاب تهرمهم، وأحداث تتابع عليهم»[4]. وقوله (عليه السلام): «[لا][5] يخل الله سبحانه خلقه من نبي مرسل وكتاب منزل، أو حجة لازمة أو محجة قائمة».

(٢) فاطر: ٢٤.

(٢) النحل: ٣٦.

(٣) انظر ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣٣/١.

(٤) زيادة ليتسق الكلام.

[٣] (فصـــل) ما يـدرك بالعقــل[١]

(وما يدرك بالعقل قد يكون بلا واسطة نظر)، أي من غير أعمال فكر ونظر في المقدمات، ولوازم[٢]، وذلك (كالضروريات)، أي التي تعرف بضرورة العقل وبديهته وفطرته، ومنها ما أدعت المعتزلة أنه هو العقل، كما سبق ذكره، فانها تعرف بضرورة العقل من دون استدلال ونظر، (وقد يكون) أي ما يدرك بالعقل (بواسطة نظر) وترتيب مقدمات كالاستدلاليات كمعرفة الله سبحانه، فانها إنما تدرك بالتفكر في صنعه المحكم البديع، إذ لا بد لكل مصنوع من صانع، ومن ذلك العلم بمخبر المتواتر على الصحيح، فإنه إنما يعلم استدلالاً، وهو قول البغدادية، وأبي الحسين[٣]، وغيرهم.

وقال الجمهور: هو ضروري. قلنا: لو كان ضرورياً لما افتقر إلى تقدم العلم بأن

---

(١) زيادة من خلال سياق نص المؤلف ليكون عنواناً للفصل.

(٢) سوف يشرحها في صفحة تالية.

(٣) محمد بن علي بن الطيب البصري في الطبقة الحادية عشر من طبقات المعتزلة حدثت بينه وبين المعتزلة نفرة لكثرة قراءاته لكلام الأوائل يعنون الفلاسفة. من مؤلفاته المعتمد في أصول الفقه، نشره المعهد الفرنسي بدمشق، ويقع في جزءين، توفى أبو الحسين سنة ٤٣٦ هـ. فضل الاعتزال ٣٨٧.

المخبر عنه من المحسوسات، وأن المخبرين عدد لا حامل لهم على الكـذب، ولا يصح تواطئهم عليه، ولا اتفاقه، أي الكذب، ومن كان كذلك امتنع وقوع الكذب في خبره، فعلم انه صدق وهذا محض استدلال. وهذا معنى ما ذكره الهادي (عليه السلام) في كتاب (البالغ المدرك) حيث قال: «ومن تراخت به الأيام عن لقائهم وكان في غير أعصارهم كانت الحجة عليه في معرفتهم والقبول لما جاؤوا به، والديانة لما دعوا إليه توالي الأخبار التي في مثلها يمتنع الكذب، ولا يتهيأ بالاتفاق، ويكون سامعها مضطراً في خطرته إلى أن ناقلها لا يمكن [في][1] مثلهم الكذب، ولا التواطؤ، ولا المقالة، كقوم مختلفي الأجناس، متبايني الديار، منقطعي الأسباب، متفاوتي اللقاء، متراخي الأزمنة ينقلون خبراً واحداً متسق النظام، محروساً من الغلط، محصناً عن الوهم، ولعله يخرج في مال أحدهم، وقد لا يعارضهم فيه معارض بتكذيب قد كاد يكون، ولما يكن عياناً، وقد يجيء بين ذلك أخبار بعضها مستحيل كونه في العقول، ويبعد أن يجيء بمثلها رسول لما فيها من الكذب والزور، ولن تجيء هذه الأخبار مجيء اجماع أبداً». انتهى كلامه (عليه السلام).

تقسيم الإدراك

(والإدراك به) أي بالنظر ينقسم إلى قسمين، لأنه (إن عُرِّي)، أي خلي (عن حكم)، أي عن نسبة شيء إلى شيء نفياً أو إثباتاً (فتصور)، ويسمى تصوراً، لأنه يعلم به صور الأشياء ومفرداتها، ومعنى ذلك: انه يحصل في ذهن الانسان صورة مطابقة لما في الخارج، ومنه قولهم تصورت هذا الشيء، أي علمت صورته.

تعريف التصور

قال الإمام (عليه السلام) في (مختصر أصول الفقه): «والعلم والظن إن كانا بذات فتصور فيما يمكن تصوره، وإلا فإيمان، كالعلم بالله، وإن كانا بحكم فإيمان، ويمكن تصور الأحكام فيكون تصوراً أيضاً». انتهى.

---

(١) زيادة ليتسق الكلام.

تعـريف الحـد

وعلم التصور مقدم على علم التصديق، لأن من لا يعلم المفردين لا يمكنه أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي ولا إثبات، وطريق اكتساب علم التصور: الحد إن كان المطلوب العلم بالماهية مفصلاً، والرسم إن كان المطلوب مجرد تمييزها عن غيرها، والشرح الذي هو الحد اللفظي إن كان المطلوب العلم بالماهية مجملاً.

والحد، قال القرشي في (المنهاج): «هو قول مؤلف من ذاتيات الشيء الكاشفة عن ماهيته، كما إذا حددت الخمر: بأنه شراب معتصر من العنب مسكراً كثيره. فإن هذه الأوصاف ذاتية للخمر، ومعنى كونها ذاتية: أنه لا يعقل ولا يكون خمراً إلا بها، حتى لو رفعتها عن ذهنك لما أمكن تصور الخمر».

تعـريف الرسـم

قال: «والرسم: قول مؤلف من عرضيات الشيء المميزة له عن غيره، كما إذا حددت الخمر بأنه شديد يقذف بالزبد يحفظ في الدن[1] ونحو ذلك، وكما إذا حددت الانسان بأنه: المنتصب القامة العريض الأظفار الماشي على رجلين الضاحك، ونحو ذلك، فإن هذه الأشياء عرضية، ومعنى كونها عرضية: أنه يمكن أن تعقل الماهية من دونها فهي في حكم العارضة الخارجة عن الماهية. وهذه العرضيات تنقسم إلى لوازم: كالولادة للانسان، والزوجية والفردية للعدد، ونحو ذلك. ومفارقات، وهي ضربان: مستمرة كسواد الزنجي وبياض الكافور. وزائلة كصفرة الذهب وحمرة الخجل.

تعـريف الشـرح

والشرح: هو إيراد لفظ مرادف للفظ آخر أجلى منه عند السائل، كما إذا قيل: «ما الذابل؟ فقلت الرمح»[2].

---

(١) الدن: إناء يوضع فيه ماء أو خمراً... إلخ اللسان مادة دن.

(٢) انظر ق ٣ عن نسخة مصورة بدار الكتب من مكتبة الجامع الكبير بصنعاء.

تعـريف التصـديـق

(وإن لم يعر) الإدراك بالنظر عن النسبة (فتصديق)، أي يسمى إدراك النسبة بالنظر تصديقاً، وإنما سمي تصديقاً لصحة دخول التصديق في الخبر المطابق له.

تقسيـم التصـور إلـى ضـروري ومكتسـب

وكل واحد من التصور والتصديق ضروري ومكتسب، فالضروري منهما: هو الاعتقاد الذي لا يقف على اختيار المختص به مع سكون النفس إليه وقد قيل في حده: هو العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. وهو ينقسم إلى ما يحصل فينا مبتدأ كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك.

وإلى ما يحصل فينا عن طريق كالعلم بالمدركات، فإن الإدراك طريق إليه والمكتسب ما يقف على اختياره. مثال الضروري من التصور: العلم بزيد ونحوه مما لا يحتاج إلى تحديد. ومن التصديق: العلم بأن الكل أكثر من الجزء، وأن الظلم قبيح، والعدل حسن، وشكر النعمة، وقضاء الدين واجبان ونحوه، ومثال المكتسب من التصور: العلم بصورة شيء من المخلوقات لا يعلم إلا بالحد. ومن التصديق: العلم بأن العالم محدث، وأن الله قادر، ونحو ذلك مما لا يعلم إلا بالدليل. ولا بد أن ينتهي الاكتساب إلى ضرورة في طرفي التصور والتصديق وإلا لم تنقطع المخالفة «بما» في التصورات، و «بِلمَ» في التصديقات، بل كان كل حد يحتاج إلى حد وكل دليل يحتاج إلى دليل.

قال في (الشامل): «وهذا الذي تقدم ذكره فيما يفتقر إلى الاكتساب وأما ما لا يفتقر إلى الاكتساب محسوساً كان كالألم واللذة والحرارة والبرودة، أو غير محسوس كالعلم بالحقائق المدركة من النفس، كالعلم بالعدم، والوجود، والامكان، والامتناع، ونحو ذلك، فإن وضوحها يغني عن تعريفها، والاشتغال بتعريفها خطأ وضلال، ومن ذهب إلى تعريفها وقع في خطأ عظيم».

رأي السوفسطائيين في حقائق الأشياء

قال القرشي في (المنهاج): «وزعم أهل السفسطة[١] والعنود إلى أنه لا يصح العلم بشيء، وأنه لا حقيقة لشيء، وإنما يشاهده العقلاء حال اليقظة، كما يشاهده حال النوم، ومنهم فرقة تسمى اللاإدرية، لأنهم يقولون في كل شيء لا ندري». قال: «والكلام على الكل يقع على جهة بيان أنهم كاذبون على أنفسهم لا على جهة المناظرة لأنه كيف تصح مناظرة من ينكر الضروريات التي لا يدخلها شك، فيقال لهم: أتعلمون أنه لا حقيقة لشيء؟ فقد تركتم مذهبكم. أم لا تعلمون؟ فلم قلتم أنه لا حقيقة لشيء؟ ولم لا يجوز خلاف ما ذهبتم إليه؟ وإذا جوزتم فهل تعلمون ذلك الجواز أولاً؟ ويقال لهم بماذا تجتنبون ما يضر وتتبعون ما ينفع؟ وكيف ميزتم بين ذلك؟ فإن قالوا: نظن ذلك. قيل: وهل تعلمون أنكم تظنون؟ وهل تعلمون الفصل بين العلم والظن؟ وما متعلق الظن أولاً؟ فإن قالوا: نعم تركوا مذهبهم، وإن قالوا: لا، عاد السؤال»[٢].

تقسيم التصديق

و (التصديق) ينقسم إلى قسمين (جازم)، وهو ما حصل الجزم، أي القطع بوقوعه (وغير جازم)، وهو بخلافه، (فالجازم مع المطابقة) للواقع في نفس الأمر (وسكون الخاطر) من الشك والارتياب، كما إذا اعتقدت كون زيد في الدار وجزمت، وسكن خاطرك عن الشك، وطابق هذا الاعتقاد الواقع في نفس الأمر، فان كان زيد في الدار كما

---

(١) السوفسطائيون جماعة يونانية اتخذت من التدريس مهنة لها وكان همها تعليم الشباب اليوناني الفضيلة، ويعنون بالفضيلة مقدرة الشخص على أداء وظيفته في الدولة، وكان ابتداء وجودهم في حوالي ٤٨٠ ق م، أما كتب المقالات الإسلامية فتظهرها على أنهم ثلاث فرق واصطلحت على تسميتهم بالعنادية والعندية واللاأدرية، فالأولى تنكر في الأصل حقائق الأشياء فليس ثمة حقيقة مؤكدة، والثانية الحقيقة هي ما تبدو لها فحسب فإذا كان هذا قلم في يدي فانه قلم وقد يكون عندك شيء آخر، والأخيرة اتخذت من كلمة لا أدري منهجاً فإذا ما سئلوا عن شيء فانهم لا يدرون وإذا ما شكوا فانهم يشكون في انهم شكوا، وقد انبرى علماء الكلام في الرد على فلسفتهم العدمية، انظر قصة الفلسفة اليونانية لأحمد أمين وزكي نجيب محمود ص٦٤، ٦٥، والعقائد النسفية ص١٩، ٢٠.

(٢) انظر ق ٧.

اعتقدت، فهذا (علم)، أي يسمى علماً، فعلى هذا العلم نوع من الاعتقاد مخصوص وبعض من أبعاضه، وليس بجنس مستقل بنفسه، وعند بعضهم هو جنس مستقل وليس بنوع للاعتقاد ولا حاجة إلى التطويل فيه. والجازم (مع عدمهما)، أي عدم المطابقة، وسكون الخاطر أو مع عدم (الأول) وهو المطابقة أي لم يطابق مع سكون الخاطر، (اعتقاد فاسد)، أي يسمى اعتقاداً فاسداً، (وجهل مركب)، أي يسمى جهلاً مركباً، وهو تصور الشيء أو تصديقه على خلاف ما هو عليه، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى، وهو (مع عدم الثاني)، أي عدم سكون الخاطر، مع أنه قد طابق الواقع (اعتقاد صحيح)، أي يسمى اعتقاداً صحيحاً، (غير جازم إن كان راجحاً)، أي اعتقاداً راجحاً على خلافه بأمارة (فظن)، أي يسمى ظناً، (وإن كان مرجوحاً).

تعريف الشك والوهم

وكان خلافه الراجح (فوهم)، أي فيسمى وهماً لا حقيقة له، (وإن استوى) فيه (الحال)، ولم يترجح أحد الجانبين (فشك)، أي يسمى شكاً، (والأول) أي الراجح الذي هو الظن (إن طابق) الواقع، (فصحيح)، أي يسمى ظناً صحيحاً (وألا يطابق الواقع بل خالفه ففاسد)، أي يسمى ظناً فاسداً، (وقد يطلق الوهم على الغلط)، أي وقد يسمى الغلط وهما، فيقال: وهمت[1] في كذا، أي غلطت فيه، (و) قد يطلق أيضاً (على الشك)، فيقال: وهمت في كذا، أي شككت فيه، (والتوهم) [في][2] اللغة (التصور) للشيء (صواباً كان) ذلك التصور بأن طابق الواقع (أو خطأ) بأن يخالفه قال الشاعر وهو ذو الرمة[3].

فما شنة خرقاء واهية[4] الكلى ... سقى بهما ساق ولما تبللا
باضيع من عينيك للدمع كلما ... تذكرت ربعاً أو توهمت منزلاً

---

(١) وهمت بكسر الهاء بمعنى غلطت اللسان مادة: وهم.

(٢) زيادة من ع.

(٣) غيلان بن عقبة العدوي من شعراء العصر الأموي توفى سنة ١١٧، تاريخ الأدب العربي ١/ ٢٢٠.

(٤) في الأصل فماشنتا.. واهيتا، والأصح كما أثبتناه من أمالي القالي ١/ ٢٠٨.

أراد أو تصورت منزلاً . الشن القربة الخلق، والشنة أيضاً، كأنها صغيرة، والخرق بالتحريك: الدهش من الخوف والحياء، والخرق أيضاً ضد الرفق، وفي المثل: «لا تدعم الخرقاء علة» معناه: إن العلل كثيرة موجودة تحسنها الخرقاء، فضلاً عن الكيس. والخرقاء من الغنم التي في أذنها خرق مستدير، وخرقاء صاحبة ذي الرمة. والكلى جمع كلية، والكلية معروفة، والكلية أيضاً جليدة مستديرة تحت عروة المزادة[1] تخرز مع الأديم والكلية من القوس ما بين الأبهر[2] والكبد، وهما كليتان، والكليتان ماعن يمين نصل السهم وشماله، وكلية السحاب أسفله، ذكر هذا في الصحاح[3] .

وقد (يطلق) التوهم (على الظن)، يقال: توهمت كذا، أي ظننته. [والجهل][4] نوعان: (مفرد ومركب) فالأول (المفرد)، وهو (انتفاء العلم بالمقصود)، أي انتفاء العلم بالشيء فلا يتصور ولا يخطر ببال (و) الثاني (المركب)، وهو (تصور المعلوم) على خلاف ما هو عليه (أو تصديقه)، أي المعلوم (على خلاف ما هو عليه). وقد عرفت ما هو التصور والتصديق.

حقيقة السهو

وحقيقة (السهو) هو (الذهول)، أي الغفلة (عن المعلوم) أي عن الشيء الذي كنت تعلمه.

---

(١) المزادة: القربة.

(٢) الأبهر هو عرق مستبطن الصلب، وله معان أخرى هذا أظهرها وأقربها انظر اللسان مادة: بهر.

(٣) انظر ١٤٦٨/٤.

(٤) زيادة من ع.

[٤] (فصـــل) في حقيقـة النظـر
وما يجـب منــه وبيـان أقسـامــه

اعلم: أنه لما كانت معرفة الله سبحانـه، واجبـة، وهـي لا تعـرف ضرورة، ولا مشاهدة، وجب النظر في الأدلة الموصلة إلى معرفة الله سبحانه.

أصحـاب المعـارف معـرفة الله تـأتـي ضــرورة

قال السيد مانكديم أحمد بن أبي هاشم الحسني[1] (عليه السلام) في شرحه على الأصول الخمسة: «وهذه مسألة خلاف بين الناس، فعندنا أنه لا يعرف أي الله سبحانه، ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف، وقد خالف في ذلك أصحاب المعارف[2]

(١) ويعرف بمانكديم ششديو وبالإمام المستظهر بالله خرج بالري بعد وفاة الإمام المؤيد بالله الهاروني المتوفى سنة ٤١١هـ له الشرح المذكور على الأصول الخمسة وقد نسبه الدكتور عبد الكريم عثمان الذي حققه إلى القاضي عبد الجبار. توفى مانكديم بالري سنة ٤٢٠هـ. انظر الحدائق الوردية ٧٨/٢ ومقدمة شرح الأصول.

(٢) عادة ماتطلق هذه التسمية على معتزلة بغداد يضاف إليهم الجاحظ الذي قال: إن معرفتنا ضرورية بالله. انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول ٦٧.

[القائلون بأن المعارف](1) كلها تحصل الهاما، وهؤلاء لا يوجبون النظر البتة، ومنهم من قال أن المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر، فيوجبون النظر، ولكن لا على هذا الوجه الذي أوجبناه، فبقى الخلاف بيننا وبينهم»(2).

قلت: وحكى بعض المتكلمين أن القائلين بالاضطرار فريقان: منهم من يقول أن المعارف تحصل بطبع القلب، ولا يوجبون النظر البتة، وهو مذهب الجهمية أصحاب جهم بن صفوان، وصالح بن عبد الله المعروف بصالح قبة(3).

رأي الجاحـظ فـي معـرفـة الله

ومنهم من قال: إنها تحصل بطبع القلب بشرط، فيوجبون النظر لا على الوجه الذي نوجبه، وهو مذهب أبي بحر الجاحظ(4)، وأبي علي الأسواري(5).

---

(1) أضفناه لتتمة الكلام.

(2) انظر شرح الأصول الخمسة ص٦٧.

(3) عده القاضي عبد الجبار في طبقاته في الطبقة السابعة دون أن يفرد له ترجمة وكذلك فعل الحاكم الجشمي. انظر فضل الاعتزال ص٢٨١.

(4) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الأديب والفيلسوف المتكلم الذي ذاع صيته لما له من مكانه في أدب العربية. وللجاحظ اتباع يدعون الجاحظية وهم ينحون طريقته في علم الكلام، من آراء الجاحظ أن المعارف في الانسان ضرورية، وان ليس للانسان إلا الإرادة وأن أفعاله تصدر منه طبعاً وهذا غاية الجبر، ومن مصنفاته المشهورة كتاب الحيوان والبيان والتبيين وله أيضاً رسائل مختلفة في الأدب والتاريخ والمواعظ، وذكر له البغدادي مصنفات غريبة ككتب في تعليم الحيل والسرقة وكتاب الصناعات، وهو الكتاب الذي أفسد به تجارة التجار كما يقول البغدادي، وحكى القاضي عبد الجبار بأنه كان معدم وأن الفاقة شريكة له في حله وترحاله مع ماله من شهرة في العلم الذي اشتغل به عن كل ما سواه من شئون الحياة ومن الطرائف التي ذكرها عنه القاضي عبد الجبار أنه طلب من أمه يوماً أن تقدم له الغذاء فقدمت في طبق بعض الكراريس التي كتبها وقالت له ليس بالبيت غيرها وازاء تهكم أمه باشتغاله بالعلم أخذ الكراريس وباعها بخمسين دينار ولم تصدق أمه أن تلك الوريقات تأتي بكل هذه الدنانير، توفى الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ، فضل الاعتزال ص٢٧٥، ٢٧٦ البغدادي الفرق بين الفرق ص١٦٠، ١٦٢.

(5) عمرو بن قائد الأسواري من الطبقة السادسة كان أبو علي من قصاصي المعتزلة، توفى أبو علي بعد المائتين بيسير، فضل الاعتزال ص ٢٧٠.

وقال غيلان[1] : علم الانسان به مصنوع لم يصنع نفسه بل صنعه غيره ضروري ، وسائر مسائل العدل والتوحيد اكتسابي .

رأي أبي الهذيل في معرفة الله

وقال أبو الهذيل[2] : إن معرفة الداعي إلى معرفة الصانع ضروري . قال السيد مانكديم (عليه السلام) : « وقولنا مع بقاء التكليف لأن المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله ضرورة . وقد خالف فيه أبو القاسم[3] ، وقال : إنه تعالى ، كما يعرف دلالة في دار الدنيا ، فكذلك في دار الآخرة ، لأن ما يعرف دلالة لا يعرف إلا دلالة ، وكما أن[4] ما يعرف ضرورة لا يعرف إلا ضرورة » .

رأي المؤيد بالله في المعرفة الضرورية والاكتسابية

وقد حكى عن بعض المتأخرين ، أظنه المؤيد بالله[5] أنه يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف ، كالأنبياء والصالحين ، قال : « والذي يدل على أن العلم بالله ليس بضروري وإنما هو اكتسابي ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ، فيجب أن يكون متولداً عن نظرنا وإذا كان كذلك ، والنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضاً من فعلنا ، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون

---

(١) أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي ، يعده المعتزلة في طبقتهم الرابعة ، كانت لغيلان مواقف ضد بني أمية وذلك لسوء سيرتهم واستيثارهم بالسلطة وصرفهم أموال المسلمين في غير وجوهها ، وانتهت مواقف غيلان إلى أن تألبوا عليه وأعدموه في أحد ميادين دمشق . توفى غيلان سنة ١٠٥ هـ . فضل الاعتزال ص٢٢٩ .

(٢) أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله العلاف ، فيلسوف المعتزلة في دقيق الكلام ولطيفه ، ويعد أبو الهذيل في الطبقة السادسة من طبقاتهم ، أورد له الصفدي في نكت الهيمان ترجمة كبيرة لكونه من عداد المكفوفين وذكر له كتاباً في متشابه القرآن ، توفى أبو الهذيل سنة ٢٣٥ هـ . نكت الهيمان ص٢٧٧ ، وفضل الاعتزال ص٢٥٤ .

(٣) يعني أبي القاسم البلخي أحد القائلين بالمعرفة الضرورية .

(٤) مكتوبة في الأصل « إنما » ولعل الكتابة بهذه الصورة كانت مستساغة في عصر المؤلف .

(٥) هو أبو الحسين أحمد بن الحسين بن هارون ، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي كان معاصراً للقاضي عبد الجبار والصاحب بن عباد ، له العديد من المؤلفات في الفقه وعلم الكلام والسير . توفى سنة ٤١١ هـ بالعراق . انظر الحدائق الوردية ٢/٦٦ ، ٦٧ .

فاعلاً للمسبب، فيبطل أن يكون ضرورياً، لأن الضروري، هو ما يحصل فينا لا من قبلنا، وأيضاً يقع فينا بسبب قصودنا ودواعينا، وينتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال، أما محققاً أو مقدراً، وهذا أصل دليلنا في خلق الأفعال». قال «ولا يرد علينا اللون الحادث أن يكون من قبلنا لأنه يقع بحسب الضرب في القلة والكثرة، لأنا نقول: إن ذلك اللون ليس بحادث عند الضرب، وإنما هو لون الدم انزعج بالضرب فلا يشبه مسألتنا».
قال: «ومما يدل على أن العلم بالله سبحانه، لا يجوز أن يكون ضرورياً أنه يلزم في العادم له أن يكون معذوراً، لأن ذلك عند الخصم موقوف على الله سبحانه، وهذا يوجب في الكفار كلهم، أن يكونوا في تركهم معرفة الله تعالى، وغير ذلك من المعارف معذورين فأما أن يقول الخصم يعذرون فيكفر بذلك، أو يقول لا يعذرون، لأنهم جحدوا ما عرفوه ضرورة فلا يخلصه هذا القول لأن الجحود إنما يجوز على العدد اليسير، فأما العدد الكثير فلا».
قال: «وقد تعلق الخصم في ذلك بشبه منها: أنه لو لم يكن العلم بالله ضرورياً وكان من فعلنا لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلاً من العلم في الحالة الثانية من النظر، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، والمعلوم أنه لا يمكنه ذلك، فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا».

قلت: والجواب عليهم أن العلم يحصل بسبب النظر، والجهل يحصل بترك النظر، فإذا حصل السبب وحصل المسبب استحال عدم المسبب مع وجوده فلا يكون موجوداً معدوماً، كمن يفعل فعلاً بسبب، فإن الفعل لا يقف على اختياره بعد وجود سببه.

قال السيد[1] رحمه الله: «ومن شبههم أنهم قالوا: إذا لم يعرف المكلف في نظره أنه نظر صحيح مؤد إلى العلم، فانه يجب أن لا يدخل تحت تكليفه، ولا يجوز الاقدام عليه، لأن الاقدام عليه، كالاقدام على الجهل».

قال: «والجواب عن ذلك أنه لا يجب على المكلف أن يعلم في نظره أنه موصل إلى العلم، كما أنه لا يجب أن يعلم فيما يتصرف من أحوال معاشه أنه مود إلى المطلوب، بل يكفي أن يعلم على الجملة في نظره أنه حسن أو واجب، وقد تقرر عنده، أنه لو كان

(١) يعني السيد مانكديم، تقدمت ترجمته.

يؤدي إلى الجهل لكان لا يحسن ولا يجب، فعلى هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت تكليفه، ولا يجب أن يعرف التفصيل.

وأما الجواب عن أبي القاسم فنقول: « أنه لا مانع من أن يعلم أهل الآخرة الله سبحانه، ضرورة، بأن يخلق فيهم علماً ضرورياً بما يرونه، وما يشاهدونه من الآيات العظام »[1]. انتهى معنى ما ذكره السيد مانكديم (عليه السلام).

تقسيم المعارف

فائدة

قال بعض المتكلمين: المعارف تنقسم إلى قسمين: معرفة لله سبحانه، وهي علمه، وعلمه سبحانه، ذاته، قال: وإذا صح أن العلم هو المعرفة فكل من سمى عالماً سمى عارف، إذ لا فرق بين التسميتين. قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «عارفاً بقرائنها وأجنابها محيطاً بحدودها وانتهائها». فسمى الله عارفاً.

والمعرفة الثانية: معرفة الخلق، وهي على وجهين: ضرورية، واختيارية، فالضرورية على ثلاثة أنواع:

معرفة آدم (صلوات الله عليه) بأسماء المنافع والمضار، ومعرفته بكيفية الانتفاع والاستصلاح، ويدخل في ذلك معرفة المعادن، وكثير من الصناعات مما لا يدرك بالفكر لقوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾[2].

ومعرفة الملك الأعلى (صلوات الله عليه) بالكتب وما يوحي إليه، وقد روى عن الهادي (عليه السلام) عن النبي، (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه سأل جبريل (صلوات الله عليه) كيف يأخذ هذا الوحي، فقال « آخذه من ملك فوقي، قال: فكيف يأخذه ذلك الملك (صلوات الله عليه) فقال: يلقيه الله في قلبه القاء».

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص٥٢، ٥٣، ٥٤، والمؤلف تصرف بعض الشيء في النص.

(٢) البقرة: ٣١.

والمعرفة الثالثة : معرفة البهائم بما يضر وينفع . وهذه الثلاثة الأنواع كلها ضرورية . انتهى .

قلت اطلاق اسم المعرفة على الهام البهائم منافعها ونفارها عن مضارها فيه نظر ، والله أعلم .

معانــي النظــر

فإذا ثبت أن معرفة الله سبحانه ، لا تكون إلا بالنظر وقد ثبت وجوبها ، كما سيأتي إن شاء الله ، وجب النظر . فقال (عليه السلام) : (والنظر مشترك) بين معان ، منها نظر العين الجارحة ، ومنها نظر الرحمة ، أي حصول منفعة أو دفع مضرة ، يقال نظر فلان إلى اليتيم أي نفعه أو دفع مضرته ، [ومنها][(١)] رحمة الله ، وعليه قول الشاعر :

انظر إلي بعين برك نظرة ... فالفقر يزري والنعيم يبجل

ومنها نظر المقابلة ، وهو تقابل الشيئين وتواجهها من غير ساتر بينهما ، وعليه قوله :

إذا نظرت إلى جبال أحد ... أفادتني بنظرتها سروراً

ومنها نظر الانتظار ، يقال : انظرني ، أي انتظرني ، وأنا ناظر لك أي منتظر لك ، وعليه قوله :

وجوه يوم بدر ناظرات ... إلى الرحمن يأتي بالخلاص[(٢)]

وقول المثقف العبدي[(٣)] :

فإن يك صدر اليوم ولي ... فإن غدا لناظره قريب

---

(١) أضفناها لاقتضاء اتساق الكلام فهي ساقطة في الأصل .

(٢) لم يوجد هذا البيت في ديوانه .

(٣) عائذ بن محصن شاعر جاهلي من بني نكرة بطن من عبد قيس بالبحرين كان معاصراً لملك الحيرة عمرو بن هند (٥٥٤ ــ ٥٧٠ م) .
ابن قتيبه ، الشعر والشعراء ٢٣٤ ، تاريخ الأدب العربي ١/١١٥ .

ومنها نظر الفكر، وهو ماذكره الإمام (عليه السلام) حيث قال: (والمراد [به][1]) هنا (اجالة الخاطر)، والخاطر مايخطر في القلب من التفكر (في شيء) معلوماً كان ذلك الشيء أو مجهولاً (لتحصيل اعتقاد)، أي اعتقاد كان، وقد تقدم ان الاعتقاد جنس، وأن العلم نوع منه مخصوص، وعليه قوله تعالى ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾[2]، أي أفلا يفكرون. وقوله:

أنظر لنفسك تستبين المنهجا   واعلم بأن الفكر هو سبب النجا[3]

(ويرادفه)، أي نظر الفكر (التفكر) والتأمل والتدبر والروية (المطلوب به ذلك)، أي تحصيل اعتقاد، وإن لم يطلب به ذلك فليس مرادفاً للنظر، نحو أن يفكر في غير شيء أو يتفكر في شيء لا لتحصيل اعتقاد، ولهذا يقال الصمت بغير فكر خرس.

أقسام النظر

والتفكر في غير الحكمة هوس، (وهو)، أي النظر (ينقسم إلى قسمين): وهما (صحيح، وفاسد فالأول)، وهو الصحيح (ما يتبع به أثر)، أي فعل (نحو التفكر في المصنوع)، أي المخلوق (ليعرف الصانع) له، وهو الله الصانع سبحانه وتعالى، كما قال قس بن ساعده: «إن في السماء لخبر وان في الأرض لعبر، أبحار لا تغور، ونجوم لا تمور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، ومطر ونبات، وأباء وأمهات، وذاهب وآت، وآيات في أثر آيات». وكما قال الأعرابي: «البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام يدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج [أ][4] لا تدل على اللطيف الخبير». (والثاني)، وهو النظر الفاسد (ما كان رجما يغيب) من دون اتباع أثر (نحو التفكر في ذات الله) تعالى، لأن الله سبحانه، لا يدرك بالحواس، ولا يصح أن يتصوره الناس، لأنه، جل وعلا، شيء لا كالأشياء، وإنما يصح أن يدرك بالحواس ويتصور ما كان من جنس المخلوقات

---

(١) زيادة من المتن.

(٢) الغاشية: ١٧.

(٣) هذا البيت غير مستقيم القافية ولم أقف على قائله.

(٤) زيادة ليتسق الكلام.

المحدثات، وإنما يعلم سبحانه وتعالى، بأفعاله ومخلوقاته، وما أودع فيها من الحكم الباهرة والعجائب الجمة الدالة على ذاته تعالى، ولهذا قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله»[1]، وقال «تفكروا في المخلوق ولا تفكروا في الخالق»[2]، وقال علي (عليه السلام): «من تفكر في الصانع الحد، ومن تفكر في المصنوع وحده»[3]، رواه السيد حميدان (عليه السلام) وروى أيضاً عن محمد بن القاسم بن ابراهيم[4] عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «تفكروا في المخلوق ولا تفكروا في الخالق». (و) كذلك التفكر في ماهية (الروح)، لأن الله سبحانه، قد حجب عنا علمه، كما حجب عنا علم كثير من ماهيات مخلوقاته الملائكة والجن وغيرهم.

الزيدية: النظر واجب عقلاً وسمعاً

أئمتنا (عليهم السلام) وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم: (والصحيح منه)، أي من النظر، وهو ما يتبع به أثر (واجب عقلاً وسمعاً) أي يحكم العقل بوجوبه، وورود السمع بوجوبه أيضاً. أما دلالة العقل فلأنه يجب على المكلف شكر النعمة، ولا يتم شكرها إلا بعد معرفة الله سبحانه، المنعم، ولا يتم شكرها إلا بعد معرفة المنعم، ولا يتم معرفة المنعم إلا بالنظر، فوجب النظر. وهذا هو الحق، وهو مذهب قدماء أهل البيت (عليهم السلام) وأبي علي من المعتزلة.

المعتزلة واجب عقلا

وقال سائر المعتزلة: إنما يجب النظر عقلاً لكون معرفة الله سبحانه، واجبة، ووجه وجوبها هو كونها لطف للمكلفين في القيام بما كلفوا، أو جارية مجرى اللطف، قالوا: لأن حقيقة اللطف هو ما يتمثل المكلف عنده ما كلفه لأجل أنه كلفه، أو أن يكون أقرب إلى

---

(١) أخرجه أبو النعيم في الحلية عن ابن عباس، انظر العجلوني، كشف الخفاء ١/٣١١.
(٢) انظر أيضاً المصدر السابق ١/٣١١.
(٣) انظر كتاب التصريح ضمن المجموع ق ٢٠.
(٤) تقدمت ترجمته.

ذلك، ولا شك أن المعرفة بهذه الصفة، فإن من عرف ان له صانعاً يثيب من أطاعه، ويعاقب من عصاه، كان أقرب إلى طاعته.

حقيقـة اللطـف

وتحصيل ما هو لطف بهذه الصفة واجب، وما لا يتم الواجب إلا به يجب كوجوبه. وربما فسروا ذلك بأنه تمكين من اللطف لما كان اللطف الذي له حظ الدعاء والصرف، إنما هو العلم بالثواب والعقاب، ولكنه لا يتم إلا بعد معرفة الله تعالى، فهي وصله إلى ما هو لطف.

الــرد علـى المعتـزلة

والجواب، والله الموفق أنا نقول: لو كانت لطفاً أو جارياً مجراه كما زعمتم، لما وجبت، إذ لا يجب اللطف، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وأيضاً ليس لتحصيل اللطف من جهة المكلف أن يفعله لنفسه وجه في الوجوب، وإنما الواجب عليه القيام بما كلف به من غير واسطة أمر يكون ذلك الأمر مسهلاً له فعل الواجب، لأنه ليس مقصوداً في نفسها[1]، وإنما هي مسهلة لما هو الواجب الحقيقي. فإن قالوا: إنه لا يتم القيام بالتكليف إلا بعد معرفة. قلنا ليس بمستحيل القيام بالتكليف كقضاء الدين ورد الوديعة مع جهل المكلف. قالوا لو كان وجوب معرفة الله سبحانه، لوجوب شكر النعمة لما وجبت، إذ يكفي شكر المنعم على الجملة. وأيضاً لا يجب شكر النعمة إلا إذا عرف أن المنعم قصد وجه الاحسان كفى أن يقول الشاكر شكراً على هذه النعمة إن قصد بها وجه الاحسان. قالوا: وإن جهل فاعلها، ووجه الاحسان كفى الشكر المشروط بشرطين: فيقال شكراً لفاعل هذه المنفعة إن كان لها فاعل وقصد بها وجه الاحسان. قالوا وليس الجهل بالفاعل ولا بكونه قاصداً وجه الاحسان يقدح في العلم بوجوب شكر النعمة.

والجواب والله الموفق: إن العقلاء يحكمون بقبح الجهل بالمنعم ويوجبون بفطرة

---

(١) يعني المعرفة.

عقولهم معرفته، ولا يعدون من شكر منهم منعماً مجهولاً من العقلاء، بل يحكمون عليه بنقص العقل. وأيضاً لو كانت معرفة الله تعالى، إنما وجبت لكونها لطفاً لزم أن يكون عقاب الاخلال بها أخف من عقاب الملطوف فيه وهو الواجبات العقلية، لأن وجوبها إنما يثبت تبعاً لوجوب الملطوف فيه بحيث لو لم يجب الملطوف فيه لم يجب اللطف، فوجوب اللطف تابع، فلا يكون عقاب الاخلال به كعقاب الاخلال بالمتبوع، والمعلوم أن المخل بمعرفة الله كافر، والمخل بقضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم فاسق وليس بكافر، وقد زعمتم أن عقاب الكفر أعظم من عقاب الفسق.

فإن قيل: إنكم قد زعمتم أن المخل بشكر المنعم ومرتكب الكبائر يسمى كافراً، فيستوي العقاب حينئذ. قلنا: إن كفر النعمة بالاخلال بالشكر وفعل القبائح غير كفر الجحدان للمنعم والالحاد فيه، ولا شك أن عقاب الملحد والجاحد أعظم، وحالهما مختلف في أحكام الدنيا والآخرة، كما سيجيء إن شاء الله تعالى [خلافاً للتعليمية][1].

قال (عليه السلام): وهم فرقتان من الباطنية وغيرهم وهما القرامطة والصوفية، وهؤلاء هم الذين يقولون: إن النظر والاستدلال بدعة، وكذا ذكره عنهم الأمير الحسين[2] (عليه السلام) فالقرامطة يقولون إن إمامهم يعلم ما يناسب حروف القرآن والمغيبات ضرورة، ثم يعلمه الناس.

والصوفية يقولون: إن شيخهم يعلم ذلك ضرورة ويعلمه الناس[3]. وقال في (الشامل): «التعليمية طوائف من الملحدة والزنادقة». وقال في (المعراج): «التعليمية

---

(١) بياض في الأصل، والزيادة من المتن، والتعليمية من فرق الإسماعيلية تقول كما أشار المؤلف بتعاليم الإمام انظر الشهرستاني، الملل ١٤٦/٢.

(٢) العلامة الحسين بن بدر الدين بن أحمد اليحيوي أحد علماء الزيدية الذين اهتموا بالحديث النبوي وله في ذلك كتاب الشفاء في مجلدين وله بالإضافة إلى ذلك تآليف في علم الكلام منها كتاب ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، كان الحسين قد دخل في خلاف مع الإمام المهدي أحمد بن الحسين (توفى ٦٥٦ هـ) إلا أنه تراجع عن ذلك وكفر فيما بعد قاتليه وعلى رأسهم الإمام الحسن بن وهاس. انظر طبقات الزيدية.

(٣) المعرفة عند الصوفية بصفة عامة لا تتأتى بطريق الكسب العقلي بل سبيلها المكاشفة الربانية كما يزعمون والمباشرة على أن لبعض الصوفية مناهج تقرب إلى حد كبير من منهج السلف كما نجد ذلك لدى القشيري والحكيم الترمذي. انظر رسالة القشيري، ود. عبد الفتاح بركة، نظرية الولاية للحكيم الترمذي.

فرقة من الحشوية ، ويمكن أن يطلق اسم الحشوية على الباطنية ، فيكون الكلام متفقاً ، لكن الحشوية ليس اسماً لفرقة معينة بل لكل من حشا في الأخبار الأقوال الباطلة ودس في الدين ما ليس منه » . والله أعلم .

(قلنا) جواباً عليهم (جهل المنعم مستلزم للاخلال بشكره على النعم ، لأن توجيه الشكر إلى المنعم مترتب على معرفته ضرورة) ، أي يترتب ضرورة على معرفته ، إذ لا يشكر العقلاء إلا من عرفوه ، (والعقل يقضي ضرورة بوجوب شكر المنعم) ، كما تقدم ذكره (و) يقضي أيضاً (بقبح الاخلال به) ، أي بشكره (فوجبت معرفته) أي المنعم (كذلك) أي بتوجيه الشكر إليه . (ومعرفته سبحانه لا تكون إلا بالنظر لامتناع مشاهدته تعالى ، كما يأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به يجب كوجوبه) ، كالقيام وفتح الباب في رد الوديعة ، (وإلا) ، أي وإلا يكن ما لا يتم الواجب إلا به واجباً (وقع الخلل في الواجب) أي يلزم من ذلك ترك الواجب (وقد قضى العقل بقبحه) ، أي قبح ترك الواجب (فتأمله) فإنه يوضح لك الحق . (و) أما دلالة السمع فهو مثل قوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾ الآيات ، وهي ﴿ وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت ﴾[٢] (ونحوها) كثير كقوله تعالى : ﴿ أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيراً من الناس بلقاء ربهم لكافرون ﴾[٣] .

(قالوا) أي التعليمية : « لا يدرك بالعقل إلا الضروريات فقط » لا الاستدلاليات ، فيدركها الإمام أي إمام القرامطة ، ويدرك (الشيخ) ، أي شيخ الصوفية (ما يناسب حروف القرآن) من المعاني والأحكام (وغيره) ، أي غير المناسب (من المغيبات ضرورة) بضرورة العقل لا بنظر واستدلال (ثم) بعد إدراكهما ذلك (يعلمانه) الناس .

---

(١) المعراج في شرح المنهاج وهو شرح « منهاج التحقيق ومحاسن التلفيق » ليحيى بن الحسن القرشي ، والمعراج للإمام عز الدين بن الحسين بن علي ، تقدمت الإشارة إليه .

(٢) الغاشية : ١٩ .

(٣) الروم : ٨ .

(قلنا) جوابـاً عليهم : (العلـم بأنـا ندرك) المدركات (بالنظـر) والاستـدلال (ضروري) لا ينكره عاقل (كالعلم) بالضروريات من أحوال الناس من كون الانسان مشتهياً ونافراً والعلم (بأنا) نروي بالماء ونشبع بالطعـام، فعلمنـا بأنـا ندرك بالنظـر والاستدلال معلوماً عقلياً كعلمنا بأحوال النفس من شهواتها ونفرتها، إذ هو بعض أحوال النفس (و) أما (قولكم يدرك الإمام والشيخ ما يناسب حروف القرآن وغيره من المغيبات ضرورة)، أي بضرورة العقل لا بنظر واستدلال بعد، (فهو مجرد دعوى منهما عليكم بلا دليل) على صحة دعواهما، وكل دعوى لا دليل عليها فهي باطلة، لا سيما إذا استلزمت إنكار ما علم بضرورة العقل. وأيضاً ما الفرق بينكم وبينهما (حيث لم تدركوا ذلك)، أي المناسب والمغيبات (ضرورة مثلهما) إذ لا فارق بينكم وبينهما، لأنهما ادعيا ذلك بغير دليل يدل على صدقهما فلا مخصص لهما بصحة هذه الدعوى دونكم، فلو صح علمهما لما ادعياه ضرورة بغير دليل لعلمتم أنتم ذلك بغير دليل، لأنكم وإياهم جنس (و) لكنكم (لم تنظروا) في صحة دعواهما (لبطلانه)، أي النظر (عندكم) فدلسا عليكم بذلك، وهو معلوم البطلان (وكل دعوى بلا دليل لا شك في بطلانها وإلا) تكنْ باطلة (فما الفرق بين دعواهما ودعوى من يقول) من سائر الناس (أن المناسب) للحروف، (والغائب)، أي المعلوم الغائب (خلاف ذلك) الذي ادعاه الإمام والشيخ.

(وقالت المجبرة) كافة: (لا يجب) النظر (إلا سمعا) بناء على أصلهم من انكار التقبيح والتحسين العقليين، وأنه لا معنى للتقبيح إلا النهي عنه، ولا للحسن إلا الأمر به، ولا فعل للعبد، ولهذا قال الرازي في (محصوله) : «ليست معرفة الله سبحانه ولا النظر فيها مقدورة»، وجعل الأمر بها وبالنظر في قوله تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إلٓه إلا الله ﴾[1]، ﴿ وقل انظروا ماذا في السموات ﴾[2]، أحد الأدلة على تكليف ما لا يطاق. ذكر هذا عنه القرشي في منهاجه، قال : «وهذا قول ظاهر التهافت ويكفي في شناعته أنه اقرار بالجهل بالله تعالى، لأن المعارف عنده نظرية لا ضرورية، واقرار بإبطال النظر، مع أنه إنما

(١) محمد: ١٩.

(٢) يونس: ١٠١.

يبطل النظر بالنظر، وإقرار بأن ما قاله في صيغ مصنفاته، كان لا عن علم، وكل هذا يتوجه معه طي المناظرة»[1] . انتهى.

الـرد عـلى الـرازي

و (لنا) حجة عليهم (ما مر) من قولنا جهل المنعم مستلزم للاخلال بشكره إلى آخره. وما مر في فصل التحسين والتقبيح العقليين فلا حاجة لإعادته. (فان سلم) ما ادعوه (لزم بطلانه)، أي بطلان قولهم (بالدور أو بالكفر)، أي يلزم من قولهما أحدهما وذلك (لأن المكلفين إما أن يجب عليهم النظر في صحة دعوة الأنبياء) (عليهم السلام) للنبوة (أو لا يجب) عليهم ذلك (والأول)، أي وجوب النظر في صحة دعوة الأنبياء (عليهم السلام) (دور) محض، (لأنه لا يجب النظر) عندهم (إلا بالسمع والسمع لا يثبت إلا بالنظر) في صحة دعوة النبوة، وإلا لم يعرف الفرق بين النبي، كمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وبين المتنبي، كمسيلمة الكذاب، لعنه الله، وإذا صحت النبوة صح ورود السمع، لأنها طريق إليه، فإن لم تصح النبوة لم يصح ورود السمع، فتقف معرفة السمع على معرفة النبوة التي لا تثبت إلا بالنظر في معجزات الأنبياء (عليهم السلام) وتقف معرفة النبوة والنظر في معجزات الأنبياء على معرفة السمع، وهذا حقيقة الدور، وهو كما ذكره الرازي تكليف لما لا يطاق عندهم وهم يلتزمونه.

(والثاني) : أي القول بعدم وجوب النظر في معجزات الأنبياء (صلوات الله عليهم)، (تصويب من أعرض، أي تولي عن دعوة الأنبياء عليهم السلام إذ لا واجب عليهم) فيلزمهم الاتيان به (وذلك)، أي تصويب العرض عن دعوة الأنبياء (عليهم السلام) (كفر لا ريب فيه، لأنه رد لما جاءت به الرسل، وما علم من دين كل نبي

---

(١) المنهاج ق ١٠، للرازي رأيان الأول ذكره في المحصول وهو أن الأولى التعويل على ظاهر النصوص كقوله تعالى: ﴿ قل انظروا ﴾ الآية، والرأي الثاني ذكره في معالم أصول الدين وهو يكاد يكون مناقضاً للأول وهو أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنها كما يقول: «مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي. وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والموقوف على المظنون مظنون، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض القطعي» ص ٢٤. وانظر المحصول ٣٩٤/١.

ضرورة) ، إذ المعلوم ضرورة وجوب النظر في معجزاتهم ، والقيام بعد ذلك بما [أمروا][1] به من الواجبات ، والانتهاء عما نهوا عنه من القبح .

النظـر فـرض عيـن عـلى المكلفيـن

قال أئمتنا (عليهم السلام) والجمهور من المعتزلة ، وغيرهم : (وهو) ، أي النظر ، والمراد به هنا : النظر الموصل إلى معرفة الله سبحانه (فرض عين) على جميع المكلفين والمكلفات ، لأنه موصل إلى معرفة الله سبحانه ، وهي واجبة ، ليوجهوا الشكر إليه تعالى ، على النعم التي أسداها إليهم ، التي لا يجهلونها ولا يحصونها ، والمراد من معرفته سبحانه ، أنه سبحانه موجود صانع هذا العالم ومبتدعه ومخترعه ، وأنه واحد لا يشاركه في الألوهية غيره ، ولا يشبهه شيء ، وأنه حي ، قادر ، عالم ، حكيم ، عدل في جميع أفعاله ، لا يحب الفساد ، ولا يأمر به ، ونحو ذلك مما يحق له سبحانه ، ويستحيل عليه ، عز وجل ، كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى ، وإنما يعرف سبحانه بصنعه وأفعاله .

قال أمير المؤمنين (عليه السلام) في بعض خطبه : « وأرانا من ملكوت قدرته ، وعجائب ما نطقت به آثار حكمته ، واعتراف الحاجة من الخلق إلى أن يقيمها بمساك قوته ما دلنا باضطرار قيام الحجة على معرفته ، وظهرت في البدائع التي أحدثها آثار صنعته وإعلام حكمته ، فصار كلما خلق حجة وله دليلاً عليه ، وإن كان خلقاً صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة ، ودلالته على المبتدع قائمة ، وأشهد ان من شبهك بتباين أعضاء خلقك ، وتلائم مفاصلهم المحتاجة لتدبير حكمتك لم يعقد غيب ضميره على معرفتك » . انتهى .

ولا يبعد أن يكون أصل معرفته تعالى ، الهاما منه ، عز وجل ، وفطره فطر العقول على ذلك ، كما فطرها على إدراك المدركات ، وقد أشار إلى ذلك النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بقوله « كل مولود يولد على الفطرة »[2] الخبر . ولذلك تجد أكثر الكفار لا ينكرون الله سبحانه ، وأنه صانعهم ، وخالقهم ، وإذا سألت الواحد منهم : هل لك خالق ،

---

(١) مطموسة في الأصل .

(٢) أخرجه الشيخان عن أبي هريرة ، انظر كشف الخفاء ٢/١٢٥ .

وصانع؟ فيقول : نعم الله . ويستنكر أن يضاف خلقه إلى أحد من المخلوقين ، حتى أنك لو سألت الصغير المميز : من خلقك؟ لقال الله خلقني ، وكذلك لو سألت العوام الذين لا يعرفون وجوب النظر ، ولا يعرفون كثيراً من الواجبات لما أنكروا أن الله سبحانه ، خالقهم . وقد ذكر مثل هذا ، وهو أن معرفة الله سبحانه ، جملة ضرورية عن الفقيه[1] حميد المحلي وغيره .

وقال الإمام القاسم[2] بن علي (عليه السلام) : «أعلم أن الله سبحانه ، يعرف من وجهين : أحدهما : معرفة الهام واضطرار .

والوجه الآخر : معرفة نظر وافتكار . فأما الالهام الضروري فلا تخلو الأنفس منه ولا تمتنع الاسماع عنه .

وأما النظر والافتكار فأمر به الواحد الجبار ، وذلك أمر تخيير لا اضطرار » . انتهى .

وقال الإمام الكبير محمد بن القاسم[3] بن ابراهيم (عليهم السلام) في (كتاب الهجرة) : «بل قد شهدت فطر العقول قبل جولانها بالنظر وغوص الفكر : أنه رب كل الأشياء مما في الأرض والسماء ، وولي صنعها ، وتلك في كل الناس وكل البشر سودانهم وحمرانهم من كل الأجناس ، معرفة طباع وفطره ، لا يحتاج معها إلى نظر وفكر» إلى قوله (عليه السلام) : «وكذلك يقال فيما قد اتفقت به الأخبار وما في كثير من الآثار : أن الملائكة والجن والإنس والبهائم كلها والأطفال مفطورون على معرفة الصانع الإله البارئ ذي الجلال والاكرام ، فللملائكة في المعرفة به ولجلاله وعظمته أفضل ما للجن والإنس والبهائم» . إلى قوله (عليه السلام) : «وكل بني آدم من أهل الإيمان والمشركين فيثبتون الله

---

(١) حميد بن أحمد المحلي ، ويقال له أيضاً حميد الشهيد والسبب في ذلك أنه قتل في معركة بين جند الرسوليين وجند الإمام أحمد بن الحسين والمحلي أحد العلماء الكبار الذين اهتموا بكتابة السير وله في ذلك كتابه المشهور الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية ويقع في جزئين ، وله أيضاً في علم الكلام شرح عقيدة الإمام عبد الله بن حمزة وهو كتاب ضخم يقع في مجلدين وقد أسماه المسترشد في أصول الدين ، قتل المحلي سنة ٦٥٢ هـ انظر طبقات الزيدية ١/ق ٧٥ وغاية الأماني ١/٤٤١ .

(٢) العياني تقدمت ترجمته .

(٣) تقدمت ترجمته .

صانعهم، وصانع جميع ما يرون لا يشكون في ذلك ولا يمترون، وإن ضلوا بعبادة الأوثان». إلى آخر كلامه (عليه السلام).

ويدل على صحة ما قاله الإمام محمد بن القاسم (عليه السلام) ما حكاه الله سبحانه، في سورة النمل قوله حكاية عن الهدهد: ﴿وجئتك من سبأ بنبأ يقين أني وجدت امرأة تملكهم﴾ إلى قوله تعالى حاكياً ﴿ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض ويعمل ما تخفون وما تعلنون﴾[1]. ويوضح أيضاً ما ذكره أيضاً قول الله تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾[2]، وقوله عز وجل: ﴿ولئن سألتم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾[3]، وقوله عز وجل: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر سيقولون الله فقل أفلا تتقون. فذلك الله ربكم فماذا بعد الحق إلا الضلال فأني تصرفون﴾[4].

وقال (عليه السلام) في بعض خطبه: «كذب العاذلون وخاب المفترون، وخسر الواصفون، بل هو الله الواصف لنفسه، والملهم لربوبيته، والمظهر لآياته، إذ كان ولا شيء كائن». وقال (عليه السلام) في خطبته الدرة اليتيمة: «فتبارك ربنا أن تحتاطه العقول، أو يشار إليه بالتصوير، وصب على الوجوه مخافته، فعنت، ورمى الغلب الرقاب بهيبته، وألقى على الأشياء معرفة ربوبيته فخشعت».

وقال القاسم[5] (عليه السلام) في (الدليل الكبير): «فلق الحب يا بني والنوى والاصباح، واخراج الحي من الميت والميت من الحي» إلى قوله: «فمغاير كله بما قال الله فيه مشهور بين فيه كله أثر صنع الله موجود، لا يقدر أحد له بحجة على انكار، ولا يمتنع حكيم على الله فيه من اقرار».

---

(١) النمل: ٢٥.

(٢) الشمس: ٨.

(٣) لقمان: ٢٥.

(٤) يونس: ٩، ١٠.

(٥) يعني القاسم بن محمد مؤلف المتن.

وقال (عليه السلام) في آخر كتاب (الدليل الكبير) : «وكذلك هو كما قال، وإلا فمن سخره[1] . هل ادعى تسخير ذلك أحد قط أو ذكره لا؟ . ولو ادعاه مدع إذن لكان كذبه مكشوفاً ولكان بكذبه في كل قرن خلا أو بقي من القرون موصوفاً .

تأويل كلام فرعون أنا ربكم

وما ادعى ذلك فرعون في جهله وعتائه، ولقد ادعى غيره من ملكه لنظرائه، وما ادعى لهم خلقاً ولا صنعاً، ولو ادعاه لكان ذلك كذباً مستشنعاً . وإنما تأويل فرعون : ﴿ أنا ربكم الأعلى ﴾[2] أنا سيدكم، ومليككم لا ما قال موسى، ولم يرد أنا لكم رب خلاق، ولا أنا لكم إله رزاق، لأن كل رب في لسان العرب فسيد، ولا سيما إذا كان وليس له عند نفسه فيما ملك شريك، أو لا تسمع يا بني وترى: أنه لم يزعم أنه رب لغيرهم من أهل القرى التي لا ملك له عليها ولا سلطان له فيها، فلم يؤمن بغيره، ولم يستدل على الله بتدبيره، وكذب من الله بما لم تراه عيناه، وكان كل من صدقه مثله لا يؤمن إلا بما عاينه ورآه، أو ما كان لذلك مثلاً ونظيراً، قال: أنا ربكم وإلهكم، ولم يدع صنعاً ولا تدبيراً أصغر منه، وتضاؤلاً عن تلك ودعواها، فلما صغر عنها وتضاءل كان ادعاؤه لسواها مما يدخل به وفيه غلط وامتراء، وما يمكن في مثله له عندهم الادعاء، ولو ادعى فيهم خلقاً أو انتحل لهم رزقاً لما اعترتهم في كذبه مع ذلك مرية، ولا أعمتهم من الشبه في أمره معمية» .

وقال الهادي (عليه السلام) في كتاب (تفسير الكرسي)[3] في سياق ذكر المشبهة : «ونحن فلا نقول أنهم جحدوا الله تعالى، وذلك لأن الله فطرهم على معرفته، ولكنا نقول: إنهم جهلوا الله وصغروه، فلهم أصغر صغير وأحقر حقير عند الله عز ذكره» انتهى .

---

(١) فوق كلمة «سخره» : يعني البحر .

(٢) النازعات : ٢٤ .

(٣) مخطوط في الجامع الكبير بصنعاء .

صانعهم، وصانع جميع ما يرون لا يشكون في ذلك ولا يمترون، وإن ضلوا بعبادة الأوثان».
إلى آخر كلامه (عليه السلام).

ويدل على صحة ما قاله الإمام محمد بن القاسم (عليه السلام) ما حكاه الله سبحانه، في سورة النمل قوله حكاية عن الهدهد: ﴿وجئتك من سبأ بنبأ يقين أني وجدت امرأة تملكهم﴾ إلى قوله تعالى حاكياً ﴿ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض ويعمل ما تخفون وما تعلنون﴾[1]. ويوضح أيضاً ما ذكره أيضاً قول الله تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾[2]، وقوله عز وجل: ﴿ولئن سألتم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾[3]، وقوله عز وجل: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر سيقولون الله فقل أفلا تتقون. فذلك الله ربكم فماذا بعد الحق إلا الضلال فأني تصرفون﴾[4].

وقال (عليه السلام) في بعض خطبه: «كذب العاذلون وخاب المفترون، وخسر الواصفون، بل هو الله الواصف لنفسه، والملهم لربوبيته، والمظهر لآياته، إذ كان ولا شيء كائن». وقال (عليه السلام) في خطبته الدرة اليتيمة: «فتبارك ربنا أن تحتاطه العقول، أو يشار إليه بالتصوير، وصب على الوجوه مخافته، فعنت، ورمى الغلب الرقاب بهيبته، وألقى على الأشياء معرفة ربوبيته فخشعت».

وقال القاسم[5] (عليه السلام) في (الدليل الكبير): «فلق الحب يا بني والنوى والاصباح، واخراج الحي من الميت والميت من الحي» إلى قوله: «فمغاير كله بما قال الله فيه مشهور بين فيه كله أثر صنع الله موجود، لا يقدر أحد له بحجة على انكار، ولا يمتنع حكيم على الله فيه من اقرار».

---

(١) النمل: ٢٥.
(٢) الشمس: ٨.
(٣) لقمان: ٢٥.
(٤) يونس: ٩، ١٠.
(٥) يعني القاسم بن محمد مؤلف المتن.

وقال (عليه السلام) في آخر كتاب (الدليل الكبير) : «وكذلك هو كما قال، وإلا فمن سخره[1] . هل ادعى تسخير ذلك أحد قط أو ذكره لا؟. ولو ادعاه مدع إذن لكان كذبه مكشوفاً ولكان بكذبه في كل قرن خلا أو بقي من القرون موصوفاً .

تأويل كلام فرعون أنا ربكم

وما ادعى ذلك فرعون في جهله وعتائه، ولقد ادعى غيره من ملكه لنظرائه، وما ادعى لهم خلقاً ولا صنعاً، ولو ادعاه لكان ذلك كذباً مستشنعاً . وإنما تأويل فرعون: ﴿ أنا ربكم الأعلى ﴾[2] أنا سيدكم، ومليككم لا ما قال موسى، ولم يرد أنا لكم رب خلاق، ولا أنا لكم إله رزاق، لأن كل رب في لسان العرب فسيد، ولا سيما إذا كان وليس له عند نفسه فيما ملك شريك، أو لا تسمع يا بني وترى: أنه لم يزعم أنه رب لغيرهم من أهل القرى التي لا ملك له عليها ولا سلطان له فيها، فلم يؤمن بغيره، ولم يستدل على الله بتدبيره، وكذب من الله بما لم تراه عيناه، وكان كل من صدقه مثله لا يؤمن إلا بما عاينه ورآه، أو ما كان لذلك مثلاً ونظيراً، قال: أنا ربكم وإلهكم، ولم يدع صنعاً ولا تدبيراً أصغر منه، وتضاؤلاً عن تلك ودعواها، فلما صغر عنها وتضاءل كان ادعاؤه لسواها مما يدخل به وفيه غلط وامتراء، وما يمكن في مثله له عندهم الادعاء، ولو ادعى فيهم خلقاً أو انتحل لهم رزقاً لما اعترتهم في كذبه مع ذلك مرية، ولا أعمتهم من الشبه في أمره معمية» .

وقال الهادي (عليه السلام) في كتاب (تفسير الكرسي)[3] في سياق ذكر المشبهة: «ونحن فلا نقول أنهم جحدوا الله تعالى، وذلك لأن الله فطرهم على معرفته، ولكنا نقول: إنهم جهلوا الله وصغروه، فلهم أصغر صغير وأحقر حقير عند الله عز ذكره» انتهى .

---

(١) فوق كلمة «سخره» : يعني البحر .

(٢) النازعات : ٢٤ .

(٣) مخطوط في الجامع الكبير بصنعاء .

ولا يبعد أيضاً أن تكون[1] معرفة الله في بعض المخلوقين ضرورة كالملائكة والأنبياء وبعض المتقين من الأولياء ممن خصه الله واصطفاه كأمير المؤمنين (عليه السلام) فإنه قال: «لو كشف الغطا ما ازددت يقيناً» وغيره. وذلك كما فضل الله سبحانه، في العقول من يشاء من عباده، ومثل هذا ذكره الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) واختاره قال:

تنبيه

« واعلم أنا وإن قلنا أن العلم بالله ليس ضرورياً، كما حققناه، فلسنا نبعد أن يكون في المكلفين من يعلم الله تعالى ضرورة كالملائكة والأنبياء وبعض المتقين من الأولياء ممن خصه الله تعالى واصطفاه بمواد القرب والحظوة عنده كأمير المؤمنين وغيره»[2]. إلى آخر كلامه (عليه السلام).

ومثل هذا رواه القرشي في (المنهاج) عن المؤيد بالله[3] (عليه السلام).

وأما الالحاد وجحد الخالق سبحانه وتعالى، فإنما يكون فيمن تعمق في التفكر في ذات الله، واتبع هواه، ورفض دلالة عقله، كما حكى الله سبحانه، عنهم في قوله سبحانه: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم﴾[4]، أي وهو عالم بوجوه الهداية بما ركب الله فيه من العقل الهادي، ولكنه رفضه واتبع هواه، فأضله، أي تركه وخلاه وشأنه. وقوله تعالى: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾[5]، يدل على هذا، ووجهه أنه راجع إلى هؤلاء الذين اتخذوا آلهتهم هواهم، ومن جملتهم ابن الراوندي[6] وابن المقفع[7]،

---

(١) في الأصل: تكمل.

(٢) انظر ٣/ق ٧ باب النظر.

(٣) المؤيد بالله الهاروني، تقدمت ترجمته.

(٤) الجاثية: ٢٣.

(٥) الجاثية: ٢٤.

(٦) أبو الحسين أحمد بن يحيى أحد كبار رجال المعتزلة وهو في الطبقة الثامنة من طبقاتهم إلا أن المعتزلة تبرأت منه لما صدر منه من الحاد وقد رد عليه الخياط بكتاب اسماه الانتصار نشر هذا الكتاب بنيرج.
توفى ابن الراوندي في نهاية القرن الثالث الهجري، انظر مقدمة الكتاب المذكور.

(٧) أبو محمد عبد الله، وكان اسمه في الأصل روزبه بن دادويه، ثم أسلم وتسمى بذلك، وابن المقفع أحد أدباء العربية

وأبو عيسى الوراق[١] ، وغيرهم . والله أعلم .

وقال أبو اسحاق النصيبي (و) هو (ابن عياش)[٢] (و) أبو القاسم (البلخي)، (و) عبيد الله بن الحسن (العنبري[٣] ورواية عن القاسم) بن ابراهيم[٤] (عليه السلام) مغمورة (ورواية عن المؤيد بالله)[٥] (عليه السلام) مغمورة أيضاً : (بل) النظر (فرض كفاية)، فإذا قام به البعض سقط عن الباقين . (ثم افترقوا)، أي أهل هذا القول (في) كيفية (التقليد فابن عياش والعنبري وغيرهما ، ورواية عن المؤيد بالله : يجوز) التقليد (مطلقاً)، هكذا ذكره الإمام (عليه السلام) ولعله يريد بقوله مطلقاً ، أي لم يشترطوا تقليد المحق ، بل أطلقوا جواز التقليد .

بعض المعتزلة يجوز للعامي تقليد المحق

وقال (عليه السلام) : (و) قال أبو القاسم (البلخي)، وهو الكعبي ورواية عن القاسم (عليه السلام)، يجوز تقليد المحق . وروى القرشي عن ابن عياش ، وأبي القاسم الكعبي : أنه يجوز للعوام تقليد المحق ، قال : «وروى عليه السلام جواز تقليد المحق مطلقاً ، أي للعوام وغيرهم» قال: «وقال قوم: التقليد جائز في حق كل عاقل ، فلا تجب المعرفة ، وقال قوم يكفي الظن بصانع العالم ، ولا حاجة إلى العلم» .

وروى الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) عن العنبري أنه يصوب أهل

← الكبار من أهم مؤلفاته الأدبين الصغير والكبير وكليلة ودمنه وهذا الأخير ترجمه عن الفارسية ولاقى أيما شهرة . توفى ابن المقفع سنة ١٤٢ هـ ، انظر دائرة المعارف الإسلامية ٣٩٣/١ .

(١) أبو عيسى الحارث بن علي الوراق استاذ ابن الراوندي وما حدث لابن الراوندي من قبل المعتزلة حدث له ، وقد ذكر الخياط في كتابه الانتصار بأنه مجوسي يقول بمبدأي النور والظلمة . انظر الكتاب الآنف ص١٤٩ ، ١٥٢ ، وابن حزم ، الفصل ٧٨/٣ .

(٢) اسمه أبو اسحاق ابراهيم بن عياش من الطبقة العاشرة وهو أحد الذين تتلمذ عليهم القاضي عبد الجبار ، انظر الحاكم الجشمي ، شرح عيون المسائل ١/ق ٧٣ مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء .

(٣) لم أقف على ترجمة له .

(٤) يعني القاسم الرسي ، تقدمت ترجمته .

(٥) يعني المؤيد بالله الهاروني تقدمت ترجمته .

(٦) انظر : ق ١٥ .

القبلة في جميع معتقداتهم في الديانة[١] . وإذا كان كذلك، فإن من قلد أي مجتهد من أهل القبلة، فهو مصيب عنده . فينظر في تحقيق الرواية .

مذاهب الفرق في جواز التقليد وعدمه

وقال النجري في شرح القلائد: «اختلف الناس في جواز التقليد على ستة مذاهب:

الأول: جوازه مطلقاً في الأصول والفروع وهو مذهب العنبري وجميع الحشوية .

المذهب الثاني: منعه مطلقاً في الأصول [والفروع][٢] وهو مذهب الجعفرين[٣] [قالا][٤] وإنما يرجع العامي إلى العالم في الحادثة ليبين له وجهها وعلتها ثم يلزمه النظر فيها .

المذهب الثالث: للزيدية وجمهور المعتزلة والجبرية وأكثر الفرق، أنه جائز في الفروع كلها ظنيها وقطعيها، وممتنع في أصول الدين، كمعرفة الله، ومعرفة صفاته، وما يتعلق بالعدل والوعد والوعيد، والنبوات، وكذا أصول الشرائع كالإمامة[٥] ووجوب الصلاة ونحوها .

المذاهب الرابع: لأبي على مثل الذي قبله إلا أنه منعه في القطعيات من الفروع .

المذهب الخامس: لأبي اسحاق ابن عياش، وهو كالمذهب الثالث[٦] إلا أنه جوزه في الأصول أيضاً للعوام والعبيد والمهملين لطرائق النظر .

---

(١) انظر هذه الرواية ٣/ق ٧ .

(٢) ما بين معقوفتين ساقط في الأصل والزيادة من النجري شرح القلائد ق ٩٧ .

(٣) الجعفران جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر وهما من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة . انظر فضل الاعتزال ص٧٤، ٢٨٣ .

(٤) ما بين معقوفتين ساقط في الأصل والزيادة من النجري، شرح القلائد ق ٩٧ .

(٥) الإمامة عند المعتزلة ليست من أصول الدين وإنما هي كذلك عند الزيدية وغيرهم من الشيعة وبالتالي فهي عند المعتزلة من الفروع وما يسري على الفروع في النظر ينطبق عليها، انظر رأي القاضي عبد الجبار ــ وهو رأي عامة المعتزلة ــ في المغني ٢٠أ/٤١ .

(٦) ما بين معقوفتين ساقط في الأصل والزيادة من النجري، شرح القلائد ق٩٧ .

المذهب السادس: لأبي قاسم البلخي: أن من اعتقد الحق تقليداً، فهو ناج، وهو مؤمن، وقد روى عن القاسم بن ابراهيم[1] (عليه السلام) قيل ونصوصه وأصوله يقضي بخلاف ذلك. وقد ذهب قوم أيضاً إلى وجوب التقليد في معرفة الله تعالى، قالوا: «والنظر فيها حرام لعروض الغلط فيه كثيراً»[2] انتهى.

تقليد المحق عند يحيى ابن حمزة

وصرح الإمام يحيى (عليه السلام) بجواز تقليد المحق في كتاب (الشامل) حيث قال: «اعلم أنا وإن قطعنا بفساد التقليد وخطأ المقلد لما ذكرنا من الأدلة. فالمختار عندنا إن مقلد الحق ناج، وإن الله تعالى، تسعه رحمته يتجاوز عنه بدخوله الجنة». وظاهره الاطلاق للعوام. قال: «ويدل على ما قلناه: أمران

أحدهما: إن اعتقاده مطابق للحق في أن للعالم صانعاً على الصفة التي هو عليها وأنه معتقد بصدق صاحب الشريعة، وجازم بذلك، وليس يفارق اعتقاده اعتقاد الناظر، إلا أن اعتقاد الناظر حاصل عن نظر واستدلال، وهذا لا يطرق خللاً في أصل اعتقاده وجزمه. فأما المطابقة للاعتقادين فهما سيان في ذلك.

وثانيهما: أن لو حكمنا من غير بصيرة وهجوماً من غير تثبيت وقطعاً في غير موضع القطع، وهو باطل لا محاله»[3].

قال في الجزء الثالث من (الشامل): «واعلم أن الناس بالإضافة إلى معرفة الله سبحانه، على خمس مراتب:

المرتبة الأولى: الاقرار باللسان من غير اعتقاد لها لا عن دلالة ولا غيرها، بل النطق باللسان فقط. وفائدة الاقرار هو البراءة عن الشرك باحراز الرقبة من القتل، وتحصين

(١) هو القاسم بن ابراهيم الرسي، تقدمت ترجمته.

(٢) انظر النجري، شرح القلائد ق ٩٧.

(٣) انظر ٣/ق ٧.

الأموال عن الأخذ إلا بحقها، وتثبت لقائلها أحكام الإسلام في الظاهر، وحسابهم على الله».

قلت: ولا شك في هلاك هذه الطائفة. قال:

«المرتبة الثانية: اعتقاد مضمون هذا الاقرار بالتقليد، وهذه حال كثير من الخلق ممن قصر عن بلوغ مراتب النظر، والوصول إلى حقيقته، وهؤلاء هل يكونون سالمين في الآخرة أم لا؟ فيه خلاف بين المتكلمين، فالأكثر منهم على أنهم ناجون، ومنهم من قطع بهلاكهم».

قال: «والمختار عندنا أنهم ناجون لأنهم مصدقون بالله تعالى، وبرسوله واليوم الآخر، وجازمون بصحة هذه الأمور، وإن عدموا السكون للقلب والطمأنينة.

المرتبة الثالثة: العلم بهذه الأصول على سبيل الجملة، وهذا هو الذي يكون من أصحاب الجمل، فإنهم يعلمونها بأوائل الأدلة ومبادئها، وهذا كاف في إحراز المعرفة في حقهم، فإذا علم أحدهم ما يحصل في العالم من أنواع الحوادث، والأمطار، وأصناف الحيوانات، وأنواع الثمار والنبات وجرى الشمس والقمر واختلاف الليل والنهار، وغير ذلك مما به يعلم بالضرورة: أنه لا بد لهذه الأمور من صانع، ومؤثر على القرب، لأن العلم بالصانع هو علم قريب يحصل بأدنى تأمل. وهكذا القول في سائر صفاته نحو القادرية والعالمية، وما يجب ويستحيل عليه، فإن علمهم الجملي كاف في حقهم، لأن الخوض في تفاصيل هذه العلوم يتعذر تحصيله على أكثر الخلق.

المرتبة الرابعة: العلم بمقدمات النظر: تحقيق ذاته وصفاته وحكمته وصدق رسله على سبيل التفصيل، وأنه تعالى، واحد لا شريك له، وهذه الحالة هي حالة العلماء والأفاضل الذين توصلوا بحقائق الأدلة وأنوار البراهين فحصلوا على انشراح الصدور وطمأنينة النفوس، وهؤلاء هم قليلون، لأن معرفتهم بهذه التفاصيل بالدلائل القطعية متوقفة على معرفة شروط البراهين وكيفية ترتيبها، وهي صعبة وعسيرة والزلل فيها كثير إلا على من وفقه الله تعالى.

المرتبة الخامسة: هي الوصول إلى معرفة ذات الله وصفاته بالعلوم الضرورية التي لا يعترضها الشك، ولا يعتريها الريب، وهذه هي درجة المقربين. وقد منع أكثر المتكلمين من أن يكون العلم بالله ضرورياً في الدنيا مع استكمال التكليف، وهذا لا مانع منه ويدل عليه أمارات:

أحدها: إن موضوع المعرفة في الوجوب إنما هو لأجل كونها لطفاً في الطاعات، والكف عن المعاصي. واللطف تختلف أحواله بحسب اختلاف الخلق، فلا يمتنع في بعض المتكلمين أن يكون من حاله أن اللطف في حقه إنما هو بخلق العلم الضروري، وبعضهم المصلحة في حقه إنما هو بتحصيل العلم النظري، كما يعلم اختلافهم في المصالح بالغنى والفقر والصحة والمرض.

مراتب الخوف من الله

وثانيها: أن الخوف من الله إنما هو على قدر معرفته، ونحن نعلم بالضرورة اختلاف الخلق وتباينهم في خوف الله تعالى، فخوف الملائكة والأنبياء ليس كخوف الأولياء والصالحين، وخوف الأولياء ليس كخوف غيرهم من سائر المكلفين، فزيادة الخوف إنما هو من أجل زيادة المعرفة وقوتها وتأكيدها، فلا يمتنع أن يزداد الخوف بحسب ازدياد المعرفة حتى ينتهي ذلك إلى العلم الضروري، وهذا هو مطلوبنا»[1]. انتهى ما ذكره (عليه السلام) في (الشامل).

(قلنا) في الجواب عنهم: (لم يكن الله تعالى مطابقاً لكل اعتقاد) فيجوز التقليد في معرفة الله، وقد علم اختلاف أهل المذاهب في عقائدهم، (فالمخطىء في اعتقاده جاهل به)، أي بالله تعالى، (والجاهل به تعالى كافر اجماعا)، بل هو أقبح من كفر الكافر من جهتين: الجهل بالله تعالى، وتقليد الكافر في كفره. والتقليد مطلقاً مذموم عقلاً وسمعاً، أما العقل فلأنه لا يؤمن به من الهلاك، وأما السمع، فقد ذم سبحانه، المقلدين في غير موضع من القرآن، كقوله تعالى: ﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا

(١) انظر ٣/ق ٨، ٩ النسخة المصورة بدار الكتب.

بل نتبع ما ألفينا عليه آبائنا ﴾[1] ، ونحوها ، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتابه والتفهم لسنتي زالت عنه الرواسي ولم يزل ، ومن أخذ دينه عن أفواه الرجال وقلدهم فيه ذهبت به الرجال من يمين إلى شمال ، وكان علي دين الله على أعظم زوال » .

قال بعض العلماء : أن المقلد مخطيء بالتقليد ولو أصاب الحق ، لأن من اعتقد الحق بغير حجة ولا دليل ، كمن اعتقد الباطل بغير حجة ولا دليل ، وإذا دخل في الحق بالتقليد خرج منه بالتقليد ، وكما قال الشاعر :

ما الفرق بين مقلد في دينه	راض بفائدة الجهول الجائر
وبهيمة عجماء قاد زمامها	أعمى على عوج الطريق الجائر

وأما الجواب على من قال : يجوز تقليد المحق فأنا نقول :

(لا يحصل العلم بالمحق إلا بعد معرفة الحق) ، كما قال علي (عليه السلام) للحارث ابن حوط[2] : « يا حار[3] انه لملبوس عليك ، إن الحق لا يعرف بالرجال ، وإنما الرجال يعرفون بالحق ، فاعرف الحق تعرف أهله » . إلى آخره . (ولا يعرف إلا بالنظر والاستدلال فيمتنع التقليد حينئذ) ، أي حين إذ ترتبت معرفة المحق على معرفة الحق ، وهذا واضح ، كما ترى .

وأما من قال : بأن النظر بدعة ، فإن دلالة العقل والسمع تكذبه ، أما العقل فلأن المقلد لا يأمن من الهلاك بسبب ترك النظر ، كما مر ، ولأن العقلاء يذمون من لم ينظر في أمور دينه ، كما يذمونه على ترك النظر في أمور دنياه . وأما دلالة السمع فكقوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾[4] ، ﴿ أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله

---

(١) البقرة : ١٧٠ .

(٢) أحد الذين رووا عن علي بن أبي طالب (رضى الله عنه) . صارم الدين ابن الوزير نسمات الأسحار ١/ق ٣٢٠ .

(٣) أصله يا حارث ، وحذفت الثاء للترخيم .

(٤) الغاشية : ١٧ .

السموات والأرض ﴾[١] ﴿ أو لم يروا[٢] كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده ﴾[٣]، الآيات ونحوها كثيرة .

واعلم أن النظر قد يكون واجباً ، كما مر ، وقد يكون مندوباً ، كالنظر لزيادة الاعتبار والتفكر في المساكن الخالية ، والأمم الماضية ، وفي شرعة زوال متاع الدنيا الفانية ، فمن ذلك[٤] يدعوه إلى الزهد وترك الاشتغال بالدنيا ، وقد يكون محظوراً ، وذلك كالتفكر في ذات البارئ تعالى ، ونحو ذلك كثير من مسائل علم اللطيف الخارجة عن حد إدراك العقل .

وقال الإمام يحيى (عليه السلام) : « وذهب قوم من الملاحدة إلى أن التكليف لم يرد متناولاً للاعتقادات العلمية وإنما ورد متناولاً للاقرار والنطق بكلمتي الشهادة لا غير . وزعموا أن هذا هو الايمان ، وتدرجوا إلى إبطال النظر ، وقصدوا بذلك التلبيس على عوام الخلق ودس الالحاد في قلوبهم » . قال : « والرد عليهم : أنا لا ننكر التكليف بالاقرار والنطق بكلمة الشهادة ، وانهما من شعائر الدين وسيما المسلمين ، ولكن أخبرونا : هل كلفوا الاقرار مطلقاً سواء كان حقاً أو باطلاً ؟ أو كلفوا بالاقرار بالدين الحق ؟ فإن كان الأول فهو باطل قطعاً لأنا نعلم ضرورة من دين صاحب الشريعة : أنه ما كلف الاقرار بدينه إلا أن يكون حقاً ، فإن كان الثاني ففيه تسليم المطلوب ، لأنا ما لم نعلم صحة هذا الدين بالأدلة القاطعة ، لا نعلم وجوب الاقرار به . وأيضاً الاقرار الصادر عن غير علم ولا معرفة لا يؤمن كونه كذباً ، وما لا يؤمن كونه كذباً فهو قبيح والله تعالى ، لا يكلفهم بفعل القبيح . وأيضاً لو كان التكليف متناولاً للاقرار من غير علم لكان يلزم أن يكون المنافقون محكوماً بإيمانهم مستحقين للثواب ، والحكم بإيمانهم واستحقاقهم للثواب باطل بالضرورة بدليل قوله تعالى ، حاكياً عنهم : ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ﴾[٥] ، وقوله تعالى : ﴿ وإذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم

---

(١) الروم : ٨ .

(٢) في الأصل ينظروا .

(٣) العنكبوت : ١٩ .

(٤) أي التفكر والاعتبار .

(٥) البقرة : ٨ .

أنك لرسوله والله يشهد أن المنافقين لكاذبون ﴾[1]، فحكم سبحانه وتعالى، في الآية الأولى بعدم إيمانهم، وفي الآية الثانية بتكذيبهم لما كان اقرارهم عن غير علم ولا دربة، فثبت: إن الاقرار باللسان لا حكم إلا إذا كان صادراً عن معرفة، كما ذكرناه، فبطل ما قالوه». انتهى.

---

(١) المنافقون: ١.

[٥] (فصـــل) فـي معرفـة الدليـــل[١]

(فصل) في معرفة الدليل لغة واصطلاحاً[٢]، وقد بين (عليه السلام) ذلك بقوله: (والدليل لغة)، أي في لغة العرب: (المرشد) أي الموصل إلى المطلوب، ومنه دليل القوم في الطريق، أي الهادي لهم إلى محجتها، متبعين له متقدماً أو متأخراً بأن يقول يميناً أو شمالاً، كما فعلت بنت شعيب في دلالة موسى (عليه السلام) وسواء كان عاقلاً أو غير عاقل، كما يقول: دلني الجمل على بلد أهله، وهو أيضاً في اللغة (العلامة الهادية) إلى المطلوب، كالنصب[٣] والجبال والنجوم.

وعبارة (الفصول): «والدليل لغة المرشد وهو العلامة الهادية وناصبها وذاكرها».
(واصطلاحا)، أي والدليل في اصطلاح أهل علم الكلام وغيرهم (ما به) أي الشيء الذي به (الارشاد)، أي الظفر بالمطلوب (النظري)، أي الحاصل عن نظر وتفكر،

---

(١) أضفنا هذا العنوان من خلال سياق النص في الأصل.
(٢) مكتوبة في الأصل: واصلاحاً.
(٣) جمع نصب، وهي الاعلام.

كالذي يكون سببه الفكر في صنع الله العجيب الدال على المطلوب من الرشاد بمعرفة الصانع تعالى، وما يستحق من الصفات والأسماء الحميدة وما يستحيل عليه من غيرها، جل وعلا، وكذلك ما أوصل إلى الارشاد النظري بالتفكر في الكتاب والسنة والاجماع والقياس، فعلى هذا يسمى صنع الله دليلاً، وكذلك العقل والكتاب والاجماع والقياس القطعيات الموصلة إلى العلم. وهذا عند المتكلمين، وأما عند الأصوليين، والفقهاء فهو عام للقطعي والظني، فيحتمل أن يريد الإمام (عليه السلام) قوله ما به الارشاد النظري: ما هو عند المتكلمين، والأصوليين، والفقهاء جميعاً، لأنه يحصل الارشاد النظري بما أفاد العلم أو الظن من العلوم العقلية والسمعية.

وعبارة (الفصول): «واصطلاحا عند الأصوليين والفقهاء: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، فيشمل القطعي والظني، وعند المتكلمين: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم المطلوب الخبري، فيخرج الظني، وهو ما استند إلى الامارة».

قال القرشي: «واعلم: أن أكثر مسائل أصول الدين لا مجال للسمع فيها إلا مؤكداً».

قلت: وسيأتي أنه يصح الاستدلال به على التدريج الذي سنذكره، إن شاء الله تعالى.

قال القرشي في (المنهاج): «ومعنى أن يكون العقل دليلاً أنا نعلم به نسبا بين مفردات متصورة بثبوت أو نفي أو حسن أو وجوب، فتصير هذه النسب المعلومة مقدمات نتوصل بها إلى ثبوت نسب أخرى مجهولة، ولكنا لا نثبت النسبة لذات لأجل ثبوتها لذات أخرى إلا بجامع الأمر الذي له ثبتت النسبة في الذات الأولى، مثاله: أنا إذا علمنا أن أفعالنا محتاجة إلينا، وأن علة احتياجها إلينا هو حدوثها، فإنا نتوصل بذلك إلى أن للعالم صانعاً، وإنما يمكن هذا التوصل إذا علمنا حصول تلك العلة في أفعال القديم تعالى. وعلى مثل هذا يقع الكلام على كونه تعال، قادراً أو عالماً، وغير ذلك مما لا بد فيه من أحد الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب. وهذا القياس هو الذي يسميه المخالفون

قياس التمثيل، وقياس الغائب على الشاهد، ويجعلونه ظنيا. وسموه قياس تمثيل، لأنه بزعمهم تمثيل الغائب بالشاهد». قال: «وزعم أهل الجبر والفلاسفة: أنه لا يوصل إلى العلم اليقين إلا حجة العقل الواردة على أحد أشكال أربعة يذكرونها في علم المنطق[1].

وأما السمعيات فهي إنما توصل عندهم إلى الظن، وكذلك قياس التمثيل الذي نسميه نحن الاستدلال بالشاهد على الغائب. قال: «ونحن نذكر منشأ زللهم في ذلك، والكشف عن وجه خديعتهم، ونرد عليهم بحسب ما يحتمله هذا الكتاب».

رأي القرشي في المنطق

قلت: وقد أحببت أن أذكر زبدة ما ذكره في (المنهاج) ليعلم بذلك خديعتهم للإسلام وأهله، ويعرف بطلان ما موهوا به على الناس من علم المنطق الذي جعلوه ذريعة إلى ذلك.

قال: «واعلم: أن هؤلاء الفلاسفة وأهل الالحاد قد وضعوا قواعد عظمت بها جناياتهم على المسلمين، وحرفوا بها كثيراً عن قواعد دينهم، وأدرجوها في علم المنطق، وأتبعهم أهل الجبر بأسرهم، وكانت هي السبب في القول بالجبر وكثير من مسائل الخلاف». قال: «ونحن نذكر من ذلك قاعدتين عليها يدور مكرهم: إحداهما أبطلوا بها مسائل التوحيد والأخرى أبطلوا بها مسائل العدل».

---

(١) الأشكال الأربعة هي في الأصل ما كانت حاصلة من وضع الحد الأوسط من قضية ما فالأول: هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى مثل: كل خواف جبان، وكل جبان مذموم، النتيجة كل خواف مذموم.

الشكل الثاني: ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في المقدمتين مثل: كل تقي محبوب، ولا واحد من الخائنين محبوب، النتيجة لا واحد من الأتقياء بخائن.

الشكل الثالث: ما كان الحد الأوسط فيه موضوعاً في المقدمتين مثل: كل تقي محبوب، وكل تقي يخاف الله، النتيجة بعض المحبوبين يخاف الله.

الشكل الرابع: ما كان الحد الأوسط فيه موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى مثل: كل إنسان حيوان، وكل متعجب انسان، النتيجة بعض الحيوان متعجب.

انظر د. عوض الله حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ص١٣١.

أما القاعدة الأولى: فهو أنهم قسموا الأقيسة إلى يقيني وظني ومغالطي وشعري[1]. قال: «ولا حاجة بنا إلى ذكر المغالطي والشعري إذ لا فائدة فيهما». وأما الظني: فهو عندهم ضربان:

أحدهما: قياس التمثيل الذي يسميه قياس الغائب على الشاهد.

والثاني: القياس الذي مقدماته سمعية من كتاب أو سنة.

فتوصلوا بهذا إلى أن الكلام في إثبات الصانع، عز وعلا، وصفاته ظني لا يمكن العلم به وإلى أن الكلام في أصول الشريعة ظني.

وقد علمت أن جميع مسائل التوحيد مبنية على قياس الغائب على الشاهد، فانظر إلى هذه الخديعة التي اتبعهم فيها كثير من علماء الإسلام، وأقروا: بأنه لا يمكن العلم بالله تعالى، وصفاته، حتى ذكر الرازي في محصوله مستدلاً على تكليف ما لا يطاق: إن الله تعالى أمرنا أن نعلمه في قوله تعالى: ﴿ فاعلم أنه لا إلّه إلا الله ﴾[2]، والعلم به غير مقدور لنا، مع أن المعارف هذه ليست ضرورية.

وأما اليقينية عندهم: فهي الأقيسة التي مقدماتها معلومة ضرورة عندهم بشرط أن تورد على أحد الأشكال الأربعة التي يذكرونها في المنطق. قال: «ولنورد على الشكل الأول مثالاً اقترانيا، ومثالاً استثنائياً، فالاقتراني نحو قولك: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر. ينتج: لا شيء من الانسان بحجر. والاستثنائي نحو قولك: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة. ينتج: أن النهار موجود». قال: «والرد عليهم بعدم تسليم كون هذا يقيناً يقع من وجهين: أحدهما: أن جميع ما يذكرونه من الأمثلة في هذه الأشكال لا فائدة فيه، ولا ثمرة تحته، فأنا عند العلم بهاتين المقدمتين نعلم النتيجة من دون أن نتكلف إيراد مقدمتين في شكل مخصوص، فمتى علمنا أن كل إنسان حيوان، وأنه لا شيء من الحيوان حجر، فانا نعلم انه لا شيء من الانسان حجر،

---

(١) القياس المغالطي مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحقيقة أو بالمشهور، والقياس الشعري مؤلف من مقدمات مقبولة متخلية تنبسط لها النفس أو تنقبض.

(٢) محمد: ١٩.

وكذلك إذا علمنا أن الشمس طالعة علمنا أن النهار موجود من غير عناية سواء قسنا أو لم نقس، ولهذا لو منع أحدنا عن القياس لما خرج عن كونه عالما بذلك، يوضحه أن العلم عندهم بالمقدمتين ضروري، وعند حصوله تتأهل النفس، لأن الله يفعل فيها العلم بالنتيجة، فقد صار الكل ضرورياً غير واقف على اختيارنا، فأي فعل يفعله القائس يسمونه قياساً برهانياً من غير استحضار أو غيره، هذا ان لم يدع أن أحدنا يعلم انه ليس شيء من الناس حجراً، وان لم تخطر بباله المقدمتين المذكورتين »[١] .

وبعد فما الثمرة في أن نعلم أنه ليس شيء من الناس حجراً، وأن النهار موجود؟ حتى يكلفوا له فناً من أدق الفنون، ولم يذكروا فيه مسألة مفيدة.

وبعد فحاصل جميع ما ذكروه من البراهين الحاصلة عن أشكالهم هو عندنا نوع واحد، وهو الحاق التفصيل الجملة، وهو من أقل العلوم كلفة إن لم يكن ضرورياً على ما قد صححناه من قبل، وكما هو مذهب الخصوم أو متولداً[٢] ، على ما يقوله شيخنا أبو الحسين البصري، أو يكون نفس العلم الجملي على ما يقوله شيخنا أبو هاشم.

الوجه الثاني من الرد عليهم: وهو التحقيق، ان ثبت هنا قياس، وهو أن نبين أن القياس اليقيني لا يكون يقيناً، بل لا يكون قياساً إلا إذا حصل فيه علة جامعة، وحينئذ يكون من باب قياس التمثيل الذي جعلوه ظنياً. فنقول: لسنا نعلم إن الانسان حيوان إلا لأجل كونه حيا بحياة، وعلى شكل مخصوص، بدليل أنه إذا لم تكن له حياة، أو كانت لكنه على شكل الفرس أو الطائر، لم يسمى إنساناً، فإذا علمنا أن الحجر لم يحصل فيه الأمر الذي لأجله كان الانسان إنساناً، علمنا أنه ليس بإنسان. وهم لا يعنون بقياس التمثيل أكثر من هذا، وقد عاد الأمر إلى ما قلناه.

غرض الفلاسفة في استعمال المنطق

قال: « وها هنا فضيحة الفلاسفة، نبهتك عليها لتعلم أن غرضهم المكر والالحاد لا

(١) كذا في الأصل ولعل ذلك خطأ من الناسخ والصواب المقدمتان المذكورتان، إذ المقدمتان فاعل يخطر.

(٢) أي متولداً عن العلم الضروري.

بيان الأدلة، وهي: أنه أجمع محققوهم على أن المقدمات الكلية اليقينية إنما يتصيدها العقل من استقراء الجزئيات». قال أبو الحسين[1]: ومثله أرسطاطاليس بأن تصور صورة زيد ثم صورة شخص آخر حتى يرسم في ذهنه صورة الانسان الكلية الشاملة لجميع أشخاص الناس، وإذا كان كذلك ومن صريح مذهبهم ومذهب المجبرة: أن الاستقراء لا يفيد إلا الظن الضعيف، فقد نقضوا قولهم، وظهر أنه لا يقيني قط، لأن المقدمات التي سموها يقينية قد بنوها على الاستقراء الذي لا يفيد إلا الظن اتفاقاً بيننا وبينهم.

اليقينيات والمشهورات

القاعدة الثانية: مما ألحدوا به في الدين: هي أنهم قسموا القضايا التي تجعل مقدمات الأقيسة إلى يقينيات ومشهورات ومظنونات[2]، ومأخوذات ووهميات، قالوا: فاليقينيات هي الضرورية مثل: أن الكل أكبر من الجزء، وأن الشمس منيرة، ونحو ذلك.

والمشهورات: هي التي لا عدة لها إلا الشهرة، ولو خلى الانسان وعقله لما قضى بها، نحو الحكم بقبح الظلم، والكذب، والعبث، وحسن العدل، ووجوب رد الوديعة، وشكر المنعم. قالوا: فهذه ليس فيها إلا ظن ضعيف قالوا: ولسنا نحكم بها إلا لأحد أسباب، منها: رقة القلب، والرحمة، فيحكم الانسان بقبح الظلم لرقة قلبه، قالوا: ومن هنا حكمت المعتزلة بقبح ذبح البهائم عقلاً لرقة طباعهم. ومنها: ما طبع عليه الانسان من الحمية والأنفة، كحسن تعظيم الأبوين، وشكر المنعم ونحو ذلك. ومنها: محبة التسالم، والموادعة، والتعاون على المعاش، فلهذا استقبح الظلم والكذب، واستحسن ارشاد الضال، وانقاذ الغريق، والتصادق، والعدل.

ومنها: التأديب الشرعي الذي تكرر في الأسماع ورسخ رسوخاً يظن الظان أنه حكم للعقل، نحو استحسان افشاء السلام، ومكارم الأخلاق، ونحوه، ومنها: استقراء الجزئيات الكثيرة، نحو استقراء الصدق، فانه لما رؤى حسن في أكثر أحواله ظن الظان أنه

(١) يعني أبا الحسين البصري المتقدم آنفاً في النص وقد تقدمت ترجمته.

(٢) في الأصل: منطويات. وما أثبتناه من المنهاج.

حكم للعقل ولم يتنبه لحكمه في بعض الأمكنة، نحو الصدق المتضمن للدلالة على شيء قد اختفى من عدوه. قالوا: فلأجل هذه الأسباب الخمسة حكمنا بهذه الأحكام، لا لأجل العقل كما يقوله المعتزلة. هذا ما ذكروه في المشهورات.

المظنونات والمأخوذات

وأما المظنونات[1] قالوا: فهي المقدمات السمعية سواء كانت متواترة أو أحادية. وأما المأخوذات: فهي ما أخذ عن العلماء، وعمن يحسن الظن به، وما شمله الخصم.

الوهميات

وأما الوهميات: فهو ما يحكم به الوهم المجرد كحكمه باستحالة موجود ليس بجسم، ولا عرض، ولا داخل في العالم، ولا خارج منه، ومن هذا القبيل ما يحكم به الحس المجرد كحكمه بأن الشمس في قدر مجن، وأن الظل واقف لا يسير، وكذلك الصغير واقف عن النشوء حالة الصغر[2]، وأن السحاب البعيد منتصب، ونحو ذلك.

القياس اليقيني

قالوا: والقياس المتركب من اليقينات يسمى يقيناً، وهذا لا نزاع فيه.

القياس الظني

قالوا: والقياس المتركب من المأخوذات، والسمعيات يسمى ظنيا. وقد عرفت ما أرادوا بهذا من إبطال الشرع، ومساواته لما يقوله شيوخهم وقدماؤهم في أنه لا يفيد إلا الظن، وهذا لا يشتبه على مسلم بطلانه.

---

(١) في الأصل: المضنونات بالضاد.

(٢) في الأصل: البصر.

القياس الجدلي

قالوا : والقياس المتركب من المشهورات يسمى جدلياً لا ينبغي الالتفات إليه، ولا يسمع قائله، فان صاحبه، وإن غلب، فإنما لقوة القائل لا لقوة القول.

فانظر إلى هذه التي انطوى بها العدل، والوعد، والوعيد، والشرائع واتبعهم فيها أهل الجبر بأسرهم، حتى إنك إذا أخذت تستدل للعالم منهم على أن الله تعالى، عدل حكيم، وأن نبيه صادق يقبح الظلم والكذب، ووجوب رد الوديعة، وشكر المنعم، والمنكر لذلك مباهت، ثم يقال لهم : ولم قلتم أنه لا يقيني إلا ما كان ضرورياً أو ينتج من مقدمات ضرورية ؟ ولم يجعلوا الاستدلاليات يقينية مع حصول علامة اليقين فيها من المطابقة، وسكون النفس.

ثم يقال لأهل الإسلام منهم كالرازي، والغزالي، والأشعري، وغيرهم : إن هذا اليقين الذي ذكرتموه مفقود في أدلتكم على إثبات الصانع، وصفاته، افتعترفون بأنها ليست يقينية ؟ أم تعترفون بأن المشهورات يقينية ؟ ولا بد من أحدهما. فإن قالوا : وكيف ذلك ؟ قلنا أما دليل إثبات الصانع، فلا شك أنه مبني على أن العالم محدث، وإن المحدث لا بد له من محدث، وإن محدثه ليس إلا الله.

فاستدل الرازي على حدوث الأجسام بأنها لو كانت أزلية لكانت إما متحركة أو ساكنة، والقسمان باطلان، فيجب أن لا تكون أزلية.

فيقال له : أول ما في هذا أنه مبني على إثبات الحركة والسكون معنيين، وكثير من الناس لا يسلمه فضلاً عن أن يدعي فيه الضرورة، ومبني على أن الجسم إنما يكون كائناً لأجل تحيزه ليثبت ذلك في الأجسام الأزلية، ومبني على أن هذه المعاني لم يتقدم الجسم عليها، وكثير من الناس لا يسلمه، ومبني على إبطال حوادث لا أول لها، وعلى إبطال الكمون والظهور، ونحو ذلك مما ليس بضروري، وقد لا ينتهي إلى ضروري وهذه تنقض هذه المقدمات اليقينية[1] على أصله[2].

---

(١) في الأصل : يقينية بدون أل.

(٢) يعني الرازي.

واستدل أيضاً على حدوث ما سوى الله بأنه لا واجب إلا واحد ، وما عداه ممكن الوجود لذاته ، وكل ممكن الوجود لذاته محدث .

قال : « بيان المقدمة الأولى : أنا إذا فرضنا موجودين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ، فلا بد أن يكونا متشاركين في الوجوب ، وغير متشاركين في التعيين ، فيكون كل واحد منهما مركباً مما به المشاركة ، ومما به المباينة وهذا يقتضي التركيب في صانع العالم » . وأراد بالتركيب : أن ماهيته تعالى ، عن ذلك ، تكون مركبة من جنس وفصل ، فيقال له : هذا الدليل ينبني على أن الوجود زائد على الذات ، وأنت لا تقول به ، ومبني على أن الوجود يوصف بالوجوب ، وأن وجوب الصفة مما به تقع المشاركة ، وان اختلفت الصفة ، وأن التعيين مما تقع به المخالفة ، وان اجتماع ما به تقع المباينة ، وما به تقع المشاركة يقتضي الكثرة في الذات .

رد القرشي على الفخر الرازي في مقدماته في الاستدلال على وجود الله وصفاته

وأكثر هذه الأصول غير صحيحة فضلاً عن أن تكون ضرورية ، يوضحه : أنه أورد للفلاسفة من الأسئلة على هذه الأصول ما لم يحسن الجواب عنه ، أظهرها أن قالوا : أو ليس علم الله وقدرته قديمة وواجبة الوجوب في الأزل ، فقد صار واجب الوجود أكثر من واحد ، فتلزم الكثرة في ذات البارئ تعالى ، أو حدوث هذه المعاني . قال : « وهذا سؤال صعب ، وهو مما يستجير الله فيه » . ثم استدل على ثبوت الصانع بأن العالم ممكن الوجود لذاته ، وكل ممكن الوجود لذاته محتاج إلى مؤثر ، وبنى ذلك : على أن وقوع الممكن لا بد له من مرجح . وادعى الضرورة في ذلك ، وهو قد ذكر في غير موضع من كتاب (النهاية) ، و (كتاب الأربعين) : أن أحد الممكنين قد يقع لا لمرجح ، ومثله : أن القادر تقع أحد مقدوريه لا لمرجح ، وأن الجائع يأكل أحد الرغيفين لا لمرجح ، ومن أحد جوانب المائدة دون الآخر لا لمرجح ، وكذلك الهارب إذا عن له طريقان . ونحو ذلك ، فكيف يدعي الضرورة في خلافه ، ثم يدعي كون هذا برهاناً ، وقد ألزمه الفلاسفة على كون العالم أزلياً ،

وان افتقر إلى مؤثر ، وكان ممكن لذاته من حيث أن الممكن قد يحتاج إلى المؤثر حالة البقاء ، كمعلوم العلة ، والزموه أن يكون البارئ ، جلال وعلا ، موجباً من غير مختار بما يرجع إلى مذهبه في الإرادة القديمة ، واستحالة خلاف المعلوم ، ونحو ذلك مما يلزمه على مذهبه في الجبر، وعلى ما وافقهم فيه من إبطال صحيح الأدلة .

ثم أنه تكلم في مسألة أن الله تعالى ، قادر فأول ما قاله : أنه حد القادر بأنه الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة . قال : « مثاله الانسان ، فانه إن شاء أن يمشي قدر على ذلك ، وإن شاء أن لا يمشي قدر » . قال : « والتفرقة بين المختار والموجب ضرورية ، فإن أحدنا يفرق بالضرورة بين قيامه وقعوده ، وكلامه ، وبين كون الحجر هابطاً بالطبع »[1] .

فيقال له: هذا تصريح بأن معرفة معنى القادر تتوقف على معرفة أن الانسان قادر فاعل ، وأنتم لا تقولون به . ثم ان قلتم به فهو غير ضروري على التفصيل ، فلا تكون هذه المقدمة برهانية على أصلكم المتقدم .

ثم استدل على أن الله تعالى ، قادر لأنه لو كان موجباً ، لكان إما أن يقف تأثيره في العالم على شرط أولا ، إن لم يقف لزم قدم[2] العالم ، أو حدوث الصانع ، وإن وقف على شرط ، فهو إما قديم ، فيلزم قدم العالم وإما محدث فيكون الكلام فيه كالكلام في العالم .

فيقال له: هذه مقدمة غير برهانية لأن للخصم أن يقول : بل يقف على شرط ، وهو حصول الوقت الذي يمكن فيه وجود العالم ، لاستحالة وجوده في الأزل ، كما تقولون أنتم في تأثيره على جهة الاختيار ، فلا يكون له بد من الرجوع إلى استدلال المعتزلة الذي هو من قبيل المشهورات عنده .

ثم استدل على أن الله تعالى ، عالم بأن أفعاله محكمة ومتقنة ، فكل من كان كذلك

(١) انظر ق ٧ من المنهاج .

(٢) في الأصل مكررة : قدم قدم العالم .

كان عالماً . ونحن نعلم ذلك ضرورة بعد الاستقراء والاختيار في الشاهد . ثم فسر كونه[1] بمطابقته للمصلحة .

فيقال له : هذا القياس هو قياس التمثيل الذي هو عندكم ظني ، فكيف تورده في هذه المسألة ؟ ثم كيف يستدل بالشاهد ، وهو لا فعل له فضلاً عن أن يكون محكماً ؟ ثم كيف يدعى : أن فعل الله محكم متقن مطابق للمصلحة ، مع أن كل قبيح ، وظلم ، وعبث ، وكذب ، وفساد ، فهو فاعله عندكم ؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ثم كيف يقول معلوم ضرورة بعد الاستقراء ، والاستقراء إنما يفيد الظن ؟ وكذلك استدل على أن الله تعالى ، حي بصحة أن يقدر ويعلم ، وعلى أنه مريد بوقوع أفعاله على الوجوه المختلفة ، وعلى أنه لا يقع في ملكه ما لا يريده يدل على العجز كالشاهد .

وكل هذه الأقيسة من باب التمثيل[2] الذي عابوه على أهل العدل وجعلوه ظنياً . انتهى ما ذكره القرشي في (المنهاج) .

قال : « وقد طال الكلام فيه والعذر في ذلك أن الفلاسفة استزلوا بهاتين القاعدتين كثيراً من فرق الإسلام ، ولطف مدخلهم ولم أجد لأحداً من أصحابنا في الرد عليهم في هذه المسألة كلاماً ، ولا تنبيهاً على خديعة أهل الالحاد إلا ما أشار إليه الفقيه سيدنا الأوحد العلامة سليمان بن ابراهيم النحوي[3] ، أبقاه الله ، ففصلت ما أشار إليه ، وليس الغرض إلا تقرير دليل العقل على ما يقوله أهل الحق ، وأن القياس الغائب على الشاهد دليل يقيني ، إذا حصلت فيه إحدى الطرق الرابطة ، وأنه لا يقدح في ذلك ما يقوله أهل الزيغ »[4] . انتهى .

---

(١) في الهامش : أي العالم .

(٢) يعني قياس التمثيل .

(٣) العلامة سليمان بن ابرايهم النحوي ، من معاصري الإمام المهدي علي بن محمد ، وامتد به العمر إلى زمن ولده الناصر (٧٧٣ ــ ٧٩٣ هـ) ، وقد تتلمذ على بعض أئمة الزيدية ، وأسر مع الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضي صاحب البحر الزخار .
طبقات الزيدية ٢/ق ١٠٢ ، بلوغ المرام ٣٠ .

(٤) انظر ق ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، من المنهاج نسخة مصورة بدار الكتب رقم ب ٢٨٧٩١ .

قال (عليه السلام): (ويمتنع) معرفة (ما لا يدرك ضرورة)، أي من دون نظر واستدلال (بلا دليل) يدل عليه، وذلك (لعدم الطريق إليه) إذ ما لا يدرك ضرورة لا يدرك إلا بنظر واستدلال، والنظر والاستدلال متوقف على الدليل (فمن ادعى شيئاً) لا يدرك ضرورة (ولم يذكر الدليل عليه)، أي على ذلك الشيء، أي على صحته وثبوته، فلا يخلو حاله إما أن يكون مما يعم التكليف بمعرفته جميع المكلفين، أو لا (فإن كان) الأول وكان (دليله)، أي دليل ذلك الشيء (مما شأنه لو كان) عليه دليل في الحقيقة، وفي نفس الأمر (لظهر لجميع العقلاء)، ولم يختص به بعضهم لعموم التكليف بمعرفته في العلم والعمل، كالمسائل الإلهية (كمن يدعى) من الكفار كون (الصنم إلّهاً)، فإن دعواه باطلة قطعاً، إذ لو كان الصنم إلّهاً لظهر الدليل على ذلك لجميع العقلاء لوجوب معرفة الإلّه وشكره وطاعته عليهم، (أو) كان دليل ذلك الشيء مما شأنه لو كان (لأهل الملة) الإسلامية لعموم تكليفهم به أيضاً علماً، أو علماً وعملاً، كأصول الشرائع (كمن يدعى صلاة سادسة)، أي وجوب صلاة سادسة، فإن التكليف بها علماً وعملاً يعم جميع أهل الملة الإسلامية، فلو كان عليها دليل لم يخف، فإذا كان ذلك الشيء المدعي، كما ذكرناه، (فهو باطل قطعاً للقطع بعدم الدليل) عليه، (وإلا)، أي وإن لم يقطع بعدم الدليل (لظهر)، أي لوجب أن يظهر ذلك الدليل (لجميع العقلاء في الأول)، أي في كون الصنم إلّهاً (و) لوجب أن يظهر (لأهل الملة) الإسلامية (في الثاني)، أي في دعوى الصلاة السادسة، وإنما وجب ظهور الدليل فيما كان شأنه ما ذكر، لأنه لو قدر أن عليه دليلاً خافياً لم يظهر لجميع العقلاء، أو لأهل الملة، لزم منه الاخلال بذلك الواجب، والمعاقبة عليه، وهو تكليف لما لا يطاق، لأنه لا يعرف الوجوب إلا بدليل، والدليل غير معلوم لنا، ويلزم أيضاً تجويز واجبات علينا كثيرة لا تعلم أدلتها يلزمنا العقاب على الاخلال بها، وذلك قبيح عقلاً، فوجب القطع بعدم الدليل لذلك.

قال (عليه السلام): (وان كان دليله) أي دليل ذلك الشيء المدعي (ليس من شأنه ذلك)، أي الظهور لجميع العقلاء أو لأهل الملة لكونه لا تعم به البلوي لا علماً ولا عملاً (كالقول بتحريم أجرة الحجام)، والخاتن، وحافر القبور، أو لا تعم به البلوي علماً فقط، كالقول بأن مس الذكر ينقض الوضوء، ونحو ذلك (فالوقف)، أي فالواجب

التوقف في ذلك فلا يحكم بتحريم الأجر في المثال المذكورة ولا حلها، ولا بقاء الوضوء، ولا انتقاضه، (حتى يظهر الدليل عليه) أي على ذلك الشيء المدعي (إن كان) عليه دليل في نفس الأمر، وإنما وجب الوقف (لجواز أن يطلع عليه)، أي على الدليل، أي يقف عليه ويعرفه (بعض العلماء) لكثرة علمه واطلاعه (ويعزب)، أي يخفى (عن غيره) من سائر العلماء لأنه ليس من شأنه عموم التكليف به علماً وعملاً لا لأجل الملة، ولا لجميع العقلاء، فلا يحكم العقل باستحالته، وعدمه، لأنه لا يلزم من وجوده في نفس الأمر محذور، (أو يظهر عدمه)، أي عدم الدليل بأي الامارات الدالة على ذلك.

فان قلت: فإن لم يظهر الدليل بعد البحث ولا ظهر عدمه، هل يجب القطع بانتفائه، والحكم ببطلان ذلك الشيء المدعي، أو بنفي الوقف؟.

قلت: قد قيل أنه ما لا دليل عليه وجب نفيه، والقطع ببطلانه مطلقاً، ولم يخصوا شيئاً من شيء. قالوا: لأنا إذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون[1] في الأدلة التي يستدل بها، أو في مقدماتها خللاً أو شرطاً لم نقف عليه نحن ولا غيرنا، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقبن على شيء من الأمور النظرية، ولا غيرها. والحق ما ذكره الإمام (عليه السلام) من التفصيل المتقدم، وليس ما قالوه، من أن عدم وجود الشيء دليل على القطع ببطلان ذلك، بصحيح لجواز أن يكون عليه دليل في نفس الأمر لم يظهر، وإنما الدليل على بطلان ذلك لا يكون إلا فيما يعم التكليف به علماً أو علماً وعملاً فقط، كما سبق، دون ما لا يعم، فلا مانع من بقاء الوقف في القسم الأخير، والله أعلم.

معنــى الاستدلال

قال (عليه السلام): (والاستدلال)، وهو مصدر استدل، ومعنى استدل على المسألة: بين دليلها، وتبين الدليل: هو (التعبير) أي التفسير والتكلم (عما اقتفى أثره)، أي عن الشيء الذي اقتفى أثره، أي تتبع أثره، وهو العقل والسمع، وأثره هو دلالته على ما دل عليه، والاقتفاء الاتباع. وقوله (عليه السلام): (وتوصل به)، أي التعبير عما

(١) في الأصل: يجوز.

اقتفى أثره وعما توصل به (إلى) الأمر (المطلوب) ، وهو المدلول عليه إثباتاً كان أو نفياً ، فالاستدلال على هذه الترجمة والبيان والتكلم باللسان على لسان حال الدليل العقلي والسمعي ، لأنه الذي اقتفى أثره في وجه دلالته على المطلوب ، كما إذا قلت : الصنع يدل على الصانع لكونه فعلاً ، ولا بد لكل فعل من فاعل ، فالدليل هو الصنع والمدلول عليه الصانع ، وهذا التعبير المذكور يسمى استدلالاً ، وهو تعبير وتكلم عن الدليل ، واتباع له في وجه دلالته ، لو نطق الصنع لقال : صنعني صانع ، وكذلك الأدلة السمعية ، فالتعبير عنها يسمى استدلالاً ، (ويسمى ذلك التعبير دليلاً) ، وسلطاناً ، وبرهاناً ، (وحجة) يحتج بها على الخصم (إن طابق الواقع) في نفس الأمر (ما توصل به إليه) ، أي إلى المطلوب ، أي إن طابق ما توصل به إلى المطلوب الواقع في نفس الأمر ، وذلك كالاستدلال بالمصنوع على الصانع ، وبصحة الفعل على القادر ، وبالفعل المحكم على العالم ، وكالاستدلال على أن المؤثر في الاحتراك والسكون الفاعل المختار ، ونحو ذلك من المسائل العقلية . والاستدلال على إمامة علي (عليه السلام) لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي »[1] . والاستدلال على إمامة الحسنين ، (عليهما السلام) بقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا » ، ونحو ذلك ، (وإلا) ، أي وان لم يطابق ما توصل به إلى المطلوب الواقع (فشبهة) ، أي فذلك التعبير يسمى شبهة ، وليس بدليل ، كاستدلال بعض المعتزلة على أن الصفات في الشاهد والغائب أمور زائدة على ذات الموصوف لا هي الموصوف ولا غيره ولا شيء ، ولا لا شيء ، وأن المؤثر فيها في الشاهد ذات تسمى علة ، ومثلوها : بالعلم ، والقدرة ، والحياة . وأن المؤثر من الاحتراك ونحوه وجود معنى .

واستدلال من جوز الرؤية على الله سبحانه وتعالى ، بما يرويه عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) « سترون ربكم يوم القيامة كالقمر ليلة البدر »[2] . وكثير ما يجعله المخالف حجة وليس مطابقاً للواقع . (ويعرف كونه) ، أي التعبير المذكور (شبهة بابطاله) ، أي ابطال ذاته بأن يكون غير صحيح ، أو ابطال وجه دلالته (بقاطع) ، أي بدليل معلوم

---

(١) تقدم تخريج هذا الحديث .

(٢) أخرجه أحمد في مسنده من حديث طويل عن أسامة بن زيد ، الفتح الكبير ٢٨٧/٣ .

صحته (في القطعيات والظنيات)، أي ما يجب فيه العلم، كالعلم بالله سبحانه، وصفاته، ومسألة الرؤية، والإمامة، وكذلك ما علم دلالته من السمعيات، كالنص الصريح من الكتاب، والسنة المتواترة، والاجماع، والقياس المعلومين.

وما يكفي فيه الظن أن يعذر العلم، كابعاض الحج وابعاض الصلاة، وحل اجرة الخاتن، وحفر القبور، وغير ذلك.

أما ابطال شبهة المعتزلة في كون الصفات أمور زائدة على الذات ليست الموصوف ولا غيره ولا شيء ولا لا شي، فالعقل يحكم ببطلان ذلك قطعاً، ثم نقول: المعلوم من لغة العرب أن الذي زعمتموه مؤثر في الصفة هو الصفة، لأن العرب تسمى الأعراض القائمة بالأجسام صفات، وهي أشياء معقولة معلومة، وهي غير الأجسام، والدليل على ذلك، أنهم يقولون: اتصف الرجل بالعلم، والقدرة، والحياة، والكرم، والشجاعة، والسواد، والبياض، والطول، والقصر، ونحو ذلك.

وأما صفات الله سبحانه وتعالى، فهي ذاته، كما سيجيء، إن شاء الله تعالى، لاستحالة كونه تعالى محلاً للأعراض.

الطرق التي توصل إلى العلم بالأشياء

وأما قولهم: أن المؤثر في الاحتراك ونحوه وجود معنى: فنقول: الطرق التي توصل إلى العلم بالأشياء أما العقل، أو الحواس الظاهرة أو درك النفوس، أو دليل الشرع، فمن ادعى علم شيء من غير هذه الطرق فقد أحال، وهذا المعنى الذي زعمتموه لا يدرك إلا بها[1] بها فبطل وجوده فضلاً عن تأثير [ه][2]، ثم نقول: يستحيل أن يفعل الفاعل فعلاً لا يدركه بحس ولا غيره، وإلا فأوجدونا ذلك حتى يكون هذا المعنى مثله.

وأما الكلام فانه وصف للمتكلم، وهو من جملة الأعراض القائمة بالأجسام،

---

(١) في الأصل لا يدرك «بأنها»، والمعنى غير مستقيم إلا كما صوبناه إذ الإدراك لا يكون إلا بأحد تلك الطرق العقل أو الحس... إلخ.

(٢) أضفنا الهاء لتمام الكلام ويبدو أنها سقطت من الناسخ.

وكونه أمراً ونهياً أو خبراً لا يخرجه عن كونه صفة كلون البياض والسواد والصفرة ونحوها، وكالطول، والقصر، فإن جميع ذلك أعراض وصفات الأجسام، وهي معلومة معقولة لا تعقل الأجسام إلا عليها، وكذلك الاحتراك، والسكون، والاجتماع، والافتراق صفات للجسم المتحرك، والساكن، والمجتمع، والمفترق، وهي معلومة مدركة بالحس لا يقوم الجسم إلا بها، ولا ينفك الجسم عنها، وهي غير الجسم، والمؤثر فيها الفاعل. وأما التحيز فهو نفس المتحيز، وكذلك الوجود هو نفس الموجود، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

وإذا بطل مازعمه المخالف صفة، وبطل وجود المعنى الذي زعمه مؤثر، بطل الدليل على ذلك، وتعين كونه شبهة، كما سيجيء إن شاء الله، في فصل الصفات.

وأما استدلال من جوز الرؤية على الله تعالى، بالحديث المذكور، فنقول: الحديث مكذوب لا يصح عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لمصادمته الدليل العقلي، وهو أنه لو كان تعالى مرئياً لكان من جنس المرئيات، واختص بجهة من الجهات، فأشبه المحدثات والله تعالى، ليس كمثله شيء. وأيضاً هو مصادم للدليل السمعي القطعي، وهو قوله تعالى: ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾[1]، وقوله تعالى ﴿ لن تراني ﴾[2]، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، (أو ظني)، أي يعرف كونه شبهة، أما بدليل قاطع في القطعيات والظنيات معاً، أو دليل ظني، وهو ما لم يثمر العلم بل الظن، وذلك الظني يلزمه الخصم، أي يكون لازماً له القول به على قول[3] مذهبه في الظنيات فقط.

مثاله: ان يستدل الخصم على جواز استقبال الكعبة بالبول والغائط بما رواه ابن عمر أنه قال أطلعت على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو يقضي حاجته محجوزاً عليه بلبن، وهو مستقبل القبلة بعد الاتفاق بيننا وبين الخصم أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قد نهى قبل ذلك عن استقبال الكعبة بالبول والغائط. فنقول له: إن رواية ابن عمر لوفرضنا صحتها لما دل فعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على نسخ النهي

---

(١) الانعام: ١٠٣.

(٢) الاعراف: ١٤٣.

(٣) في الأصل: قود أو لعله يعني أن ذلك لازم له على قاعدة الخضوع لمذهبه وقد جاءت هذه الكلمة في عبارة تالية، والقود الخضوع والانقياد، اللسان مادة: قود.

المتقدم، ولا على أن النهي للكراهية لا للتحريم، نحو أن يكون فعله في استقبال القبلة خاصاً به أو لعذر أو نحو ذلك. وهذا لازم لك على قول[1] مذهبك في تعارض قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وفعله بأنك لا تحكم بأن فعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) المعارض لقوله يكون نسخاً لقوله العام للمكلفين، بل يكون فعله أما تخصيصاً وإخراجاً لنفسه (صلى الله عليه وآله وسلم) من العموم، أو نسخاً في حقه فقط، أو تكون الحالة حالة ضرورة، فحينئذ بطل احتجاجك بما رواه ابن عمر من فعله، (صلى الله عليه وآله وسلم) وتعين كونه شبهة بالدليل المتقدم الذي أنت مسلم له، وإن كان ظنياً (أو) لا يستلزم ذلك الدليل الظني الخصم لكنه (يدل على صحة كونه)، أي الظني (دليلاً) على ما دل عليه دليل (قاطع في الظنيات) خصوصاً، أي الدليل الظني الذي يستلزمه الخصم أو لا يستلزمه، بل دل على كونه دليلاً دليل قاطع، فإنه يعرف به كون دليل الخصم شبهة في الظنيات فقط، كالقياس الذي يبطل به دليل الخصم، نحو أن يستدل الخصم على جواز أكل القريط، بظاهر قوله تعالى ﴿ كلوا مما في الأرض جميعاً ﴾، فيبطل قوله بالقياس على الخمر بجامع الاسكار. والقياس، وان أفاد الظن في بعض الصور، فانه قد دل الدليل القاطع على وجوب العمل على ما هو مقرر في موضعه (لا بغيرهما)، أي إنما تعرف الشهبة بالدليلين المتقدمين، لا بغيرهما من سائر الأدلة الظنية التي يستلزمها الخصم، ولا يدل على كونها أدلة قاطعة.

مثاله: لو استدل على وجوب الزكاة في القليل والكثير بقوله تعالى: ﴿ وآتو حقه يوم حصاده ﴾[2]، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «فيما سقت السماء وأنبتت الأرض العشر»[3] فقال الخصم: لا تجب الزكاة إلا في النصاب، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا بلغ الصنف من ذلك خمسة أوسق»[4] الخبر. وأريد بهذا الدليل إبطال

(١) في الأصل على قود مذهبك.

(٢) الانعام: ١٤١.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ١٤٥/١.

(٤) رواه أبو سعيد الخدري، النسائي ٣٩/٥.

دليل الخصم، فان للخصم أن يقول: خبر الأوساق أحادي ولم يصح لي ولا يلزمني على قياس مذهبي العمل به.

وكالاستدلال على وجوب صلاة الجماعة بقوله تعالى: ﴿ واركعوا مع الراكعين ﴾(١)، فيقول الخصم: صلاة الجماعة غير واجبة، فلا نص في الآية، لاحتمالها: أن المراد بها كونوا من جملة المصلين، أي صلوا فلا يتعين بهذا الاستدلال إبطال حجة من يقول بالوجوب، وغير ذلك كثير، (فإن كان) الدليل (المبطل به) دليل الخصم (مانعاً) لكون الدليل (المبطل حجة) للخصم، ودليلا له، (ولم يتضمن)، أي الدليل المبطل به (الاثبات) بخلاف (ما ادعاه الخصم)، بل إنما تضمن إبطال دليل الخصم (تعين كونه) أي المبطل (شبهة) توهمها الخصم دليلاً، (ولا) يتعين ثبوت (خلاف ما ادعاه الخصم) أي ثبوت حكم يخالف ما ادعاه الخصم إلا بدليل على ثبوت غير الدليل الذي وقع إبطال دليل الخصم به، كمن يدعى ثبوت إمامة أبي بكر بالاجماع، فيبطله الخصم بأن يقول: المعلوم بالتواتر عدم وقوع الاجماع على إمامة أبي بكر لوقوع الخلاف عن علي (عليه السلام) وأهل بيته، وغيرهم كأفاضل الصحابة والتابعين حتى الآن، فبذلك يبطل دليل المخالف، ولا تتعين إمامة علي إلا بدليل آخر، كآية الولاية(٢)، وخبر الغدير(٣)، وغير ذلك، (إلا أن يكونا)، أي الدليل المبطل به والمبطل (في طرفي نقيض)، أي كأن أحدهما ينقض الثاني، ويقتضي نقيضه بحيث (إذا بطل أحدهما ثبت الآخر)، وذلك كابطالنا لشبهة من جوز الرؤية فإنه إذا بطلت شبهته بدليلنا المناقض له لتضمنه نفي الرؤية ثبت ما أردناه من نفي الرؤية له، سبحانه وتعالى.

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) هي قوله تعالى: ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾، (المائدة: ٥٥) ويرى الزيدية أن هذه الآية الكريمة نزلت في الإمام علي، (رض الله عنه) ذلك أن أحد الفقراء كان يطلب صدقة بالمسجد النبوي فلم يلتفت إليه أحد، فأشار إليه علي وهو راكعاً بأن يأخذ خاتمه من اصبعه. واستدلال الزيدية بهذه الآية في علي إنما هو استدلال خفي ليس جلياً أو صريحاً. انظر عبد الكريم أبو طالب، شرح منظومة الهادي ق ١٠٨ مخطوطة بمكتبة خاصة.

(٣) هي غدير خم، وهو قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) في خطبة الوداع « من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه »، وتقدم تخريج هذا الحديث، انظر المصدر السابق ١٠٧.

الشيعة)، أي بعض الزيدية من الشيعة (يصح) الاستدلال على ثبوت البارئ سبحانه، (بالقطعي) من الآيات وغيرها من كلام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (مطلقاً)، أي سواء كان مثيراً لدفائن العقول أو لا.

وقالت (الإمامية والبكرية) من المجبرة، وهم الذين اختصوا بأن الطفل لا يتألم، وإن امامة أبي بكر منصوصة نصاً جلياً، وهم أصحاب بكر بن عبد الواحد[1] (وبعض المحدثين)، أي أهل علم الحديث: ويصح الاستدلال على ثبوته تعالى (بالظني مطلقاً) من الآيات وغيرها مثيراً أو غير مثير.

أبو هاشم لا يصح الاستدلال بالسمع

وقال (أبو هاشم لا يصح) الاستدلال على ثبوته تعالى (بالجميع) مما ذكر لا الظني ولا القطعي، لا من الكتاب ولا من السنة (مطلقاً)، أثار أو لم يثر، قال: لأن ذلك فرع على ثبوته تعالى.

(قلنا) جواباً عليهم جميعاً: (ذلك) أي الاستدلال بالآيات المثيرة (دليل) واضح (على أقوى طرق الفكر)، أي دلتنا هذه الآيات على أقوى طرق الفكر (الموصل)، أي الفكر، (إلى العلم اليقين المطلوب)، وهو معرفة البارئ تعالى (حيث ذكّرنا)، أي ذلك الاستدلال (إياها)، أي طرق الفكر التي هي أقوى، ولو سلكنا غير هذه الطرق التي نبهتنا الآيات المذكورة، لما كان ذلك مثلها في الوضوح واليقين، ومن ذلك ما ذكره القاسم ابن ابراهيم في (الدليل الكبير) من قوله تعالى: ﴿ إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأني تؤفكون. فالق الاصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم. وهو الذي جعل لكم النجوم

← رئاسة المعتزلة بعد وفاته، لأبي رشيد بعض المؤلفات أهمها ديوان الأصول الذي جمع فيه دقيق الكلام وجليله. حققه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده.
انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٣٨٢.

(١) تذكره كتب المقالات باسم: بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد كان في أيام النظام (٢٣١ هـ). انظر التبصير في الدين ٦٤.

وكابطالنا لشبهة الدهرية في قدم العالم، فإذا بطل قدمه ثبت حدوثه.

وكابطالنا لقول المعتزلة بأن الذوات ثابتة فيما لم يزل، فإذا بطل ثبوتها فيما لم يزل صح عدم ثبوتها. (وان تضمن)، أي الدليل المبطل به (اثبات خلافه)، أي اثبات خلاف حكم المبطل (تعين كونه)، أي المبطل (شبهة) لا حجة للخصم، (وتعين خلافه)، أي اثبات خلاف حكمه، وذلك نحو أن يستدل الخصم: على أن الإمامة في قريش، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «الأئمة في قريش»[1]، فيبطل استدلاله بالخبر بتبيين أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في قوله: الأئمة من قريش في هذا البطن من هاشم، فهذا متضمن لابطال مذهبه، ولاثبات خلافه، وكما تقدم من إبطال شبهة الخصم في دعوى كون المؤثر في الكائنية وجود معنى، فان الدليل الذي أبطل قوله، قد تضمن اثبات التأثير للفاعل، لأنه لو لم يكن التأثير للفاعل، فلا يخلو إما أن يكون أثراً بلا مؤثر، وهو محال، أو يكون التأثير للعدم، وهو محال فثبت أن التأثير للفاعل المختار.

يصح الاستدلال على الله بالسمع عند الزيدية

قال (عليه السلام) أئمتنا (عليهم السلام) والجمهور: ويصح الاستدلال على ثبوت البارئ ووجوده (سبحانه وتعالى بالآثار المثيرة)، أي المظهرة (لدفائن العقول)، أي لما كان مدفونا في العقول، أي مركزاً فيها، (وهي)، أي الآيات المثيرة لدفائن العقول (زهاء)، أي قدر (خمسمائة آية) من القرآن الكريم، وقد ذكر من ذلك الأئمة (عليهم السلام) كالقاسم[2] والهادي[3]، وغيرهما كثيراً منها، وهي مع دلالتها على ثبوت البارئ تعالى، دالة أيضاً على صفاته سبحانه، وصفات أفعاله، وإن كانت صفات أفعاله سبحانه، لا خلاف في الاستدلال عليها بذلك، وبغير المثير أيضاً.

وقال (أبو رشيد)، وهو سعيد بن محمد النسابوري[4]، (وبعض متأخري صفوة

---

(١) أخرج هذا الحديث أحمد في مسنده ١٢٩/٣.

(٢) يعني القاسم الرسي، تقدمت ترجمته.

(٣) الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، تقدمت ترجمته.

(٤) يعد أبو رشيد في الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة، كان تلميذاً للقاضي عبد الجبار الهمذاني ثم ورث عنه

لتهتدوا في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات [لقوم يعلمون][1] ﴾ . ﴿ وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم [يفقهون][2] ﴾ ﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراً يخرج منه حباً متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان متشابه وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾[3] .

ففي هذه الآيات الكريمة من التنبيه للعقول في الدلالة عليه سبحانه وتعالى ، وعلى علمه وحكمته ، وقدرته ، ورحمته لعباده ، وغير ذلك مما يحق له سبحانه ، من الأسماء الحميدة والصفات الكريمة ما لا يخفي على ذي لب .

الاستـدلال بالسمـع دليـل بالتدريـج

قال (عليه السلام) : (فهو) ، أي الاستدلال بذلك (دليل) على معرفة الله سبحانه ، (بالتدريج) الذي ذكرناه ، وهو كونها منبهة على أقوى طرق الفكر ، فهي في الدرجة الأولى في الدلالة ، وصح اطلاق اسم الدلالة عليها (كالدليل على كونه تعالى ، حيا) ، فإنه دليل بالتدريج عند أبي هاشم ، وهو كونه قد صح منه الفعل ، وصحة الفعل مترتب على كونه تعالى ، قادراً ، والقادر لا يكون إلا حياً . فصحة الفعل درجة أولى عنده ، والقدرة درجة ثانية في الدلالة على كونه حياً ، وهذا رد على أبي هاشم ، ومن تبعه .

حقيقـة الـدور

وأما الرد على غيره ممن ذكره ، فقد أوضحه (عليه السلام) بقوله : « والظني إن كان كذلك » ، أي مثيراً ، أو مذكر لنا بأقوى طرق الفكر ، (فصحيح) ، أي فالاستدلال به صحيح ، (وغير المثير) لدفائن العقول (دور) لتوقف معرفة الآيات غير المثيرة[4] ،

(١) ساقطة في الأصل .

(٢) ساقطة في الأصل .

(٣) الانعام : ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ .

(٤) في الأصل : الغير مثيرة .

والانقياد لحكمها على معرفة الله، والفرض إن معرفة الله سبحانه، إنما حصلت بها. وهذا حقيقة. فبطل الاستدلال على ثبوته تعالى، بما لم يثر دفينة العقل، سواء كان قطعياً أو ظنياً من الكتاب أو من السنة، وذلك واضح.

المسائل العلمية بالاضافة إلى أدلة السمع

قال الإمام يحيى (عليه السلام) المسائل العلمية بالاضافة إلى أدلة الشرع على ثلاثة أقسام:

منها: ما يستحيل حصول العلم فيها بواسطة أدلة السمع، وهو كل ما كان العلم بصحة السمع متوقفاً على العلم به، فانه لا يمكن تصحيحه بواسطة أدلة السمع، وهذا كالعلم بالله تعالى، والعلم بكونه عالماً، والعلم بحكمته، وصدق صاحب الشريعة، فإن هذه المسائل وأمثالها يستحيل حصول العلم بها من جهة الشرع، لأن صحة السمع متوقف على العلم بها، فلو صححناها بأدلة السمع كان دوراً.

الاستدلال بالسمع على الله وصفاته دور

ومنها: ما يستحيل حصوله إلا بواسطة أدلة السمع، وهذا كالعلم بالأمور الجائزة التي لا يحكم فيها العقل بوجوب، ولا قبح، فإن هذه الأمور لا طريق لنا إلى العلم بها إلا من جهة السمع. وهذا كالعلم بأحوال الآخرة، ومقادير الثواب والعقاب وغير ذلك مما لا سبيل لنا بالعلم به إلا من جهة السمع.

ومنها: ما يمكن حصوله بواسطة أدلة العقل والسمع جميعاً، وهو ما يمكن الاستدلال عليه بواسطة العقل والسمع جميعاً. وهذا نحو مسألة الرؤية، والوحدانية، فإن العلم بهما يتوقف على العلم بصحة السمع.

يجب التأويل إذا خالف ظاهر الدليل النقلي العقل

فائدة

قال: «واعلم أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي، فلا خلاف بين أهل التحقيق: أنه يجب تأويل الدليل النقلي، وتنزيله على مقتضى العقل، لأنه إذا لم يكن الجمع بين ظاهر النقل، وبين مقتضي دليل العقل، فنحن بين أمرين: إما أن نكذب العقل، أو قول النقل، ولا سبيل إلى تكذيب العقل لأن النقل لا يمكن اثباته إلا بواسطة العقل، فان الطريق إلى اثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فلو كذبنا العقل ورددناه لكان في الحقيقة رداً للنقل، فحينئذ تصحيح النقل برد العقل يتضمن إبطال النقل وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلاً، ولما بطل ذلك تعين علينا حينئذ تأويل النقل عند مخالفة دليل العقل». انتهى.

الاستدلال بالقرآن مطلقاً هو المعلوم من الأنبياء

قيل: إن الاستدلال على إثباته تعالى، وتوحيده بالقرآن مطلقاً هو المعلوم من الأنبياء (صلوات الله عليهم) في جميع جواباتهم على من سألهم من مقر أو منكر، كجواب موسى (عليه السلام) على فرعون في قوله: ﴿وما رب العالمين. قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين﴾[1]. وكما روى عن نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه لما سئل عن ذلك توقف، حتى نزلت عليه سورة الصمد، فأجاب بها السائل.

وأما الدور الذي ذكر فانه غير لازم، لأنهم قد قدروا أنها قد علمت صحة نبوة نبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وصحة مجيئه بالقرآن من عند الله ضرورة.

والجواب: إن استدلال الأنبياء (صلوات الله عليهم) على أممهم في وجوده وتوحيده سبحانه، بما حكى الله في القرآن عنهم، من نحو قوله عز وجل: ﴿إذ قال ابراهيم ربي

---

(١) الشعراء: ٢٣، ٢٤.

الـذي يحيـي ويميت ﴾[1]، وقولـه: ﴿ رب السمـوات والأرض ومـا بينهمـا إن كنتم موقنين ﴾[2]، ليس استدلالاً من حيث كونه كلام الله سبحانه، فيجب تصديقه لأجل كونه كلام الصادق، جل وعلا، وإن لم يثر دفينة العقل، حتى يقال: أنه يصح الاستدلال بالقرآن مطلقاً، وإنما هو استدلال بصنع الله سبحانه عليه، وتنبيه على أن الله سبحانه، إنما يعرف بصنعه الباهر، ولا طريق إلى معرفته من غير صنعه، إذ لا يصح تصوره ولا تحديده أن يجاب من سأل عن ذاته تعالى، بخلاف ذلك، فلا يلزم من ذلك أن يصح الاستدلال بالسمع مطلقاً، لأنه يلزم منه الدور، كما ذكر، يؤيد ما ذكرناه: أن الأنبياء (صلوات الله عليهم) حين استدلوا على أممهم بما ذكر الله سبحانه، عنهم كانوا مكذبين من أممهم، فكيف يصح احتجاجهم بكلام لا يعرفون صحته؟.

وأما قوله: إن ذلك مبني على أن نبوة نبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) قد صحت وتقررت فهو لا يتهيأ صحتها إلا بعد معرفة ذات البارئ تعالى، وصحة التوحيد، وإلا استحال تصديق الرسول مع الشك في المرسل، وذلك واضح إلا أن يقال ذلك بعد معرفة ذات الله سبحانه وتعالى، جملة إما ضرورة أو استدلالاً، والله أعلم.

العياني: القرآن يغني في الدلالة على وجود الله

وقد قال الإمام القاسم بن علي العياني (عليه السلام) في كتاب (الأدلة من القرآن على توحيد الله) وصفاته: «ولا بد من معارض لنا في علم القرآن ممن اكتفى بأفانين الكلام وجعل من ذلك دليلاً على الرحمن بقول من القرآن لا يغني علمه عن النظر، فإذا قال ذلك قائل، قلنا: فالنظر دلك عليه نفسك؟ أم دلك عليه خالقك في منزل كتابه؟ فان قال ان نفسه دلته على ذلك من قبل دلالة خالقه أحال، ووجد الله سبحانه، يأمره بذلك أمراً في كتابه ويندبه إليه ندباً، ووجد في جميع ما أمر به دليلاً يغني عن كل دليل، ويهدي إلى كل سبيل»، إلى قوله (عليه السلام) «وإنما أسماؤه التي تسمى بها، وصفاته

(١) البقرة: ٢٥٨.

(٢) الدخان: ٧.

التي وصف بها نفسه لنا دلائل عليه يستدل بها القاصد ليباشر قلوبهم اليقين البت، ويستشعر أنفسهم الحق المثبت». انتهى.

رأي القاسم بن محمد: دليل النقل يغني عن دلالة العقل في إثبات وجوده تعالى

قلت: وفي هذا اشعار يمثل ما ذكرنا، وقد رجع إليه الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد، قدس الله روحه في الجنة، حيث قال: «أعلم انه لا دليل على الله تعالى أبين من كتابه، وذلك كونه معجزاً، كما يأتي، إن شاء الله تعالى، دليل على صحة خبره عن الله وعن صفاته تعالى، ومن أنكر ذلك فقد رد قوله تعالى: ﴿ هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا إنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب ﴾[1]. انتهى.

فعلى هذا يستدل بالقرآن على الله تعالى مطلقاً وهو الصحيح. وأما مسائل العدل فلا نزاع في جواز الاستدلال عليها بالسمع مطلقاً، والله أعلم.

قال: جمهور أئمتنا (عليهم السلام) وجمهور المعتزلة، وقدماء الأشعرية وغيرهم: و (يصح الاستدلال على ثبوته تعالى، (بالقياس العقلي) بل زعم البهشمية[2] انه لا طريق إلى إثبات الصانع وصفاته إلا القياس على الفاعل في الشاهد، بيان ذلك انه لا طريق إلى إثبات الصانع إلا حدوث أفعال لا يقدر عليها، ومجرد الحدوث لا يدل على الصانع إلا إذا علمنا بطلان حدث لا محدث له، وإنما نعلم ذلك استدلالاً وقياساً على احتياج أفعالنا.

البهشمية: الدليل السمعي لا يصح الاستدلال به في إثبات الصانع

وقال بعض أئمتنا (عليهم السلام) وهو الإمام يحيى (عليه السلام) وغيره من المتأخرين، كأبي القاسم البلخي، وأبي الحسين البصري، والرازي[3]: (لا يصح)

---

(١) ابراهيم: ٥٢.

(٢) البهشمية اتباع أبي هاشم الجبائي من معتزلة البصرة، وهو شيخ القاضي عبد الجبار الهمذاني، ومن أهم ما تتميز به هذه الفرقة قولها بالإرادة الحادثة. انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٣٠٤، والبغدادي، الفرق ١٦٩.

(٣) يعني الرازي الفخر.

الاستدلال بالقياس العقلي، قالوا: لأنا إذا علمنا حدوث العالم علمنا حاجته إلى محدث ضرورة، ولا يحتاج إلى الاستدلال على ذلك بأفعالنا [ولأن علة القياس الجامعة غير معلومة][1] . قلت: الذي ذكره الإمام يحيى في (الشامل): هو أنه لا يصح قولهم: إن العلة في احتياج أفعالنا إلينا هو حدوثها فعليهم أن يقيموا دلالة على ذلك حيث قال: «إنهم يعتمدون في إثبات الصانع على طريقة القياس على تصرفات الواحد في أفعاله وحاجتها إليه، وحاصل الأمر فيها أنها تستدعي أركاناً أربعة: الأصل والنوع والعلة والحكم.

فالأصل: هو أفعال الواحد منا.

والفرع: العالم.

والعلة: هي الحدوث.

والحكم: هو الحاجة إلى المحدث.

فمتى ثبت أن الحكم في محل الوفاق معلل بعلة، وجدنا تلك العلة في محل النزاع، لزم لا محالة ثبوت الحكم.

والمقام المشكل الذي يحتاجونه في تقرير هذه الطريقة بيان أن الحكم في الأصل معلل بالعلة الموجودة في الفرع، فلا بد من بيان الأمر في أن احتياج أفعالنا إلينا، إنما هو من أجل حدوثها، فإذا تم هذا أمكن رد العالم إليه في احتياجه إلى محدث أيضاً» قال: «ولهم على إثبات ذلك دليلان».

قلت: قد ذكرهما (عليه السلام) واعترضهما، ثم قال: «والحق أن وجه الحاجة إنما هو الجواز كما قررنا، آنفاً في المسائل الدالة على إثبات الصانع».

قلت: الذي ذكره هناك ما لفظه: «وأما المقدمة الثانية، وهو أن المحدث لا بد له من محدث، فتقريره هو: إن المحدث لا يخلو حاله إما أن يكون حقيقة قابلة للعدم، أو لا يكون قابلة له، فان لم تكن حقيقة قابلة للعدم لم تكن قط معدومة وكانت موجودة أبداً، فهو إذن واجب الوجود، وهذا محال، لأنه لو كان المحدث واجب الوجود لما سبقه العدم، وقد قدرنا أن المحدث من معقوليته سبق العدم له، فبطل أن يكون وجوده واجباً، وإن

(١) ما بين المعقوفتين استدركه الناسخ بالهامش.

كانت حقيقته قابلة للعدم، فهي أيضاً قابلة للوجود، فلا بد من أمر من الأمور، ولولا ذلك لما كان يرجح أحد الطرفين على الآخر أولى من العكس، والعلم بهذا ضروري أولى».

قال: «وبيانه: أنا لو فرضنا إنساناً سليم العقل لم يمارس شيئاً من علم الكلام، ولا ألو [ى][1] طبعه شيء من هذه المجادلات، ثم عرض على عقله أن أمرين جائزي الحصول في أنفسهما، ثم حصل أحدهما دون الآخر، فإنه يضطر عقله إلى أنه لا بد من مرجح لوجود أحدهما على الآخر، وهكذا لو دخل برية[2]، ثم لم ير فيها عمارة، ثم دخلها مرة أخرى فوجد فيها عمارة رفيعة وأشجاراً مثمرة، فانه يضطر إلى العلم بأنه لا بد لتلك العمارة من بان وصانع، وهكذا القول في تلك الأشجار، فدل هذا على أن العلم بأنه لا بد من مرجح إنما هو ضروري لا محالة». انتهى كلامه (عليه السلام) وقد علم به انه إنما أبطل تعليلهم في القياس العقلي بالحدوث وأن العلة الصحيحة فيه إنما هي جواز حدوثه وجواز عدمه، فلا بد من أمر، وإن العلم بذلك ضروري أولا لا ما ذكروه من الحدوث، والله أعلم.

(قلنا) في الرد عليهم ذلك: (يوصل إلى العلم) اليقين من معرفة الله سبحانه. (ألا ترى من وجد بناء في فلاة)، أي مفازة لا حي فيها (فانه يعلم أن له)، أي ذلك البناء (بانيا) بناه على تلك الكيفية، (وليس ذلك)، أي العلم ببانيه من طريق أخبار أحد له (إلا بالقياس على ما شاهده من المبنيات المصنوعة بحضرته)، أي بمشاهدته، وإنما علم ذلك بالقياس (لعدم المشاهدة) منه (لبانيه، وعدم المخبر عنه) أي عن بانيه، (والجامع بينهما)، أي بين البانيين (عدم الفارق) بين ما بني بمشاهدته، وما بني في غيبوبته، ولم يخبر ببنائه، (ولو ردوه)، أي القياس العقلي (في السمع)، أي ورود السمع بالتنبيه على الاستدلال على ثبوته تعالى، كقوله تعالى: ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل

(١) زيادة.

(٢) الصحراء.

خلق عليم ﴾[1] ، ومثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام من نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج . ذلك بأن الله هو الحق وانه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير . وأن الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور ﴾[2] .
فإن في هاتين الآيتين دلالة وتنبيها على القياس العقلي ، وهو قياس النشأة الأخرى إن وقع فيها ريب على النشأة الأولى ، وعلى الأرض الميتة ، وهي الغبر[3] التي لا نبات بها ، ولا شجر ، فإنه إذا نزل الماء ، بإذن الله سبحانه ، اهتزت وربت ، وأنبتت من كل زوج بهيج ، كما أخبر الله سبحانه ، وذلك هو حياتها .

وجود المستدل هو نفس الدليل على الله

(فرع) على ما ذكرنا من معرفة الدليل والاستدلال ونحو ذلك ، قال (عليه السلام) : (ووجود المستدل على الله تعالى) من المكلفين (لازم لوجود الدليل) ، أي يستحيل وجود المستدل على ثبوت البارئ تعالى شأنه وجل سلطانه ، ولا يوجد الدليل عليه سبحانه ، وإنما قلنا ذلك ، (لأن وجوده) ، أي المستدل هو نفس الدليل ، ففي وجود نفس المستدل من الدلالة على الله سبحانه ، وعلى صفاته ما لا يخفي على أهل العقول ، كما نبه الله سبحانه ، على ذلك بقوله عز وجل: ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ﴾[4] ، وقوله سبحانه : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين . وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾[5] . (فيبطل تقدير عدم الدليل على الله سبحانه ، مع وجود المستدل) ، كما ذكرناه (بخلاف العكس) ،

---

(١) يس : ٧٩ .

(٢) الحج : ٥ ، ٦ ، ٧ .

(٣) جمع غبراء وهي الصحراء .

(٤) فصلت : ٥٣ .

(٥) الذاريات : ٢٠ ، ٢١ .

وهو وجود الدليل، فلا يلزم منه وجود المستدل لجواز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يعلم، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

أول خلــق الله

إن أول ما خلق الله فتق الأجواء قبل خلقه تعالى، من يعلم كأولى العقل، وقالت المعتزلة: لا يصح أن يخلق الله جماداً قبل أن يخلق حيواناً ينتفع به، ويبطل قولهم بما سيأتي، إن شاء الله في ذكر اللوح.

(والجهل بوجه الدليل)، أي جهل المكلفين بوجه الدليل، إما لعدم وجودهم قبل الدليل، أو لعدم نظرهم وتفكرهم في الدليل (لا يبطل كونه دليلاً، لأن الجهل لا تأثير له في إبطال الأدلة باتفاق العقلاء)، وذلك واضح.

[٦] (فصــــل) في ذكـر المؤثـر وما اصطلـح على تأثيـره

قال (عليه السلام) : (ولا مؤثر حقيقة إلا الفاعل) ، وهو إما الله سبحانه وتعالى ، أو العبد المخلوق بما جعل الله سبحانه ، من الآلة التي هي القوة والقدرة على الفعل ، إن شاء فعل ، وإن شاء ترك لم يفعل ، والحيوان غير العاقل بما ركب الله سبحانه ، فيه من الحياة والقدرة . قال السيد حميدان (عليه السلام) : «وجملة الفاعلين أربعة :

الأول : هو الله الخالق البارئ المصور لجميع أصول العالم وفروعه .

والفاعل الثاني : هو كل حي قادر عاقل متمكن بما ركب الله فيه من القدرة ومن آلة الحركة والسكون .

والفاعل الثالث : هو الفاعل المكره على فعل .

والفاعل الرابع : هو كل حي غير عاقل .

وهذا قول أئمة أهل البيت ، (عليهم السلام) »[1] .

---

(١) انظر تنبيه الغافلين عن مغالط المتوهمين ق ٥ ، وقد أورد المؤلف عبارة حميدان مختصرة .

(وقال بعض المعتزلة) وهم من أثبت المعاني[١] ومن نفى المعاني نفى العلل (والفلاسفة).

المؤثـرات ثـلاثـــة

قال أرسطاطاليس وبرقلس: أن المؤثر في العالم علة قديمة أوجبت العالم في الأزل، وهو عندهم البارئ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، (وغيرهم)، كالأشعرية والكرامية: (بل) وغير الفاعل مؤثر حقيقة (و) هو (العلة والسبب)، لأنهم قالوا المؤثرات ثلاثة ولا رابع لها، قالوا: لأن المؤثر إما أن يكون تأثيره على جهة الوجوب أو لا. الثاني الفاعل المختار، والأول: إما أن يؤثر في إيجاب صفة أو حكم أو لا، أيهما العلة والثاني السبب، فكانت ثلاثة فقط.

فالعلة عندهم ما يوجب صفة أو حكماً للجملة كالحياة فانها توجب للحي كونه حياً، والقدرة توجب للقادر القادرية، أو للمحل كالكون فإنه يوجد لمحله الكائنية، أي الاحتراك أو السكون أو الاجتماع أو الافتراق، والمعلول مقارن للعلة، أي لا تراخي عنها ككونه عالماً مقارن لحصول العلم، وكونه حيا مقارن لحصول الحياة، وكونه قادراً مقارن لحصول القدرة، ونحو ذلك.

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «أما نفاة الأحوال فالذي ذهب إليه الشيخان أبو الحسين[٢] والخوارزمي[٣] من المعتزلة والمحققون من الأشعرية كالغـزالي والجوينـي وصاحب النهاية[٤] ان الكون هو نفس الكائنية، وإن العلم هو نفس العالمية من غير زيادة على ذلك، والأسودية هي نفس السواد وهكذا القول في جميع الأعراض.

---

(١) سوف يفصل المؤلف آرائهم في الصفحة التالية وهو يعني بمثبتي المعاني مثبتي الأحوال كأبي هاشم والقاضي عبد الجبار.

(٢) أبو الحسين البصري، تقدمت ترجمته.

(٣) محمود بن محمد بن الملاحمي الخوارزمي، والمؤلف تارة يشير إليه ابن الملاحمي وطوراً بالخوارزمي كما سنرى، والخوارزمي من تلاميذ القاضي عبد الجبار، توفى الخوارزمي سنة ٥٣٢ هـ. انظر فضل الاعتزال ٣٨٧.

(٤) يعني الفخر الرازي.

وأما مثبتوا الأحوال، فالذي ذهب بعض الأشعرية أن الكائنية معللة بالكون، والقادرية معللة بالقدرة، والعالمية حالة معللة بالعلم، والأسودية حالة معللة بالسواد، وطردوا ذلك في جميع الأعراض.

وأما الشيخ أبو هاشم، وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة ففصلوا القول في ذلك، وقالوا أنها على أربعة أقسام:

القسم الأول: منها يوجب حالة للجملة وهذا هو الأعراض المشروطة بالحياة، فالقدرة عندهم توجب حالة للجملة هي القادرية، والعلم يوجب حالة هي العالمية، وهكذا القول في الشهوة، والنفرة وغيرهما من الأعراض المشروطة.

القسم الثاني: يوجب حالة لمحله، وهذا هو الكون، فانه يوجب حالة هي الكائنية لمحله، وهكذا القول فيما تنوع من الكون، نحو الاجتماع والافتراق، فإنها توجب أحوالاً لمحالها.

القسم الثالث: فيها لا يوجب حالة لمحاله، وإنما يوجب حكماً، وهذا نحو الاعتماد[1]، فانه يوجب حكماً، وهو المدافعة للمحل، ونحو التأليف[2]، فإنها توجب أحكاماً لمحلها بشروط واعتبارات اشتملت على شرحها كتبهم.

القسم الرابع: لا يوجب لمحله لا حالة ولا حكماً عندهم. وهذا نحو المدركات من الأعراض، فإنها لا توجب عندهم البتة لا حالة ولا حكماً. قال: «والمختار عندنا أن العلة والمعلول لا حقيقة لهما ولا ثبوت، وإن السواد هو نفس السوادية، وإن الكون هو نفس الكائنية، وأن القدرة هي نفس القادرية». انتهى.

قلت: وروى الإمام المهدي (عليه السلام) عن أبي القاسم البلخي: أنه لا يجعل العلل العقلية مؤثرة حقيقة كقول البهشمية، بل كالعلل الشرعية، وقالوا أيضاً: العلة ذات تؤثر صفة أو حكماً ولا طريق إلى وجود العلة إلا حصول الصفة الموجبة عنها أو الحكم على

(١) يعني به المتكلمون عدم الحركة، وبينهم خلاف في القول به وعدم القول، انظر الايجي، المواقف ١٢٥.
(٢) من مصطلحات المتكلمين للدلالة على الأجسام المؤلفة. انظر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون ١/١١٥.

سبيل الجواز، والحال واحدة، والشرط واحد، ومن هذا قولهم في صفات الله تعالى: أنها مقتضاه عن الذات[١] عند أبي علي واتباعه أو عن الصفة الأخص عند أبي هاشم وأتباعه، فجعلوا ذاته تعالى أو الصفة الأخص[٢] كالعلة، ولم يصرحوا بذلك. قال السيد مانكديم في (شرح الأصول) في الرد على المجبرة:

«والأصل في الجواب عن ذلك: أنهم إنما يوردون هذه الشبهة لاعتقادهم الخطأ فينا أنا سلكنا في قولنا: أنه عالم لذاته طريقة التعليل، وجعلنا ذاته تعالى كالعلة في هذه الصفة، وليس الأمر كما ظنوه، فإن غرضنا نفى التعليل، وأن ذاته كاف في حصول الصفة، ولا يحتاج إلى شيء آخر، وصار الحال في ذلك كالحال في الجوهر أنه جوهر لذاته على أن ذاته كاف في ذلك وأن به يقع الاستغناء عما عداه، فكيف يصح كلامهم». انتهى.

وقال الحاكم[٣] في (شرح العيون): «ونحن لا نقول أن ذاته موجبة لكونه عالماً، كما أن العلم يوجب كون العالم عالماً، وإنما نريد انه اختص بهذه الصفة على وجه بان[٤] بها من سائر العالمين، وأنه لا يحتاج في استحقاقها إلى معنى». إلى أن قال: «على أنا لو سلمنا أن ذاته موجبة لم يجب أن يكون من قبيل العلم لأن العلم يوجب الصفة لغيره، وذاته لا توجب الصفة لغيره، فلما اختلفا في التعلق جاز أن يختلفا في النفس». انتهى.

قلت: الذي ألزمهم المجبرة من التعليل لازم لهم، أما الذين أثبتوا الصفة الأخص فواضح، لأنها عندهم هي المقتضية لصفاته تعالى بزعمهم، أي موجبة لها، فالصفة

---

(١) سوف يتعرض المؤلف لشرح مفهوم هذا المصطلح في كتاب التوحيد، وقد أشار في الصفحات التالية إلى شيء من ذلك.

(٢) سوف يتعرض المؤلف لشرح مفهوم هذا المصطلح في كتاب التوحيد، وقد أشار في الصفحات التالية إلى شيء من ذلك.

(٣) يعني الحاكم الجشمي تقدمت ترجمته، وكتابه شرح عيون المسائل مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء ويقع في جزئين منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية برقم ب ٢٧٦٢٣، ٢٧٦٢٥، وقد حقق الجزء الأول الدكتور عدنان زرزور الاستاذ بجامعة دمشق، كما نشر الاستاذ فؤاد سيد طبقات المعتزلة من هذا الكتاب وضمنها كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

(٤) بان هنا بمعنى فارق. انظر اللسان مادة: بان.

الأخص مقتضية، والصفات مقتضاه، وهذا صريح في التعليل، ولا يمكنهم انكاره. وأما من لم يثبت الصفة الأخص واكتفى لمجرد الذات، فإنما مراده: ان الذات كافية في استحقاقه تعالى، وفي اقتضائها لها من غير إثبات معان، كما تقوله المجبرة، فالذات على هذا كالعلة في استحقاق الصفات، ولو أنكروا هذا فهو لازم لهم، لأنهم لم يجعلوا صفاته تعالى، هي ذاته، كما هو مذهب أهل البيت (عليهم السلام) كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى، يوضحه قولهم فيما تقدم، وصار الحال في ذلك كالحال في الجوهر أنه جوهر لذاته، على معنى أن ذاته كاف في ذلك، ومعناه: أن ذاته أوجبت له الجوهرية، وأغنت في العلية عن إثبات غيرها، لأن الجوهرية عندهم أمر زائد على ذات الجوهر فافهمه. وأيضاً فإنهم كافة يقولون: أنه تعالى واجب الوجود، ومعناه عندهم: أن ذاته أوجبت وجوده، لأن الوجوب إنما يكون للعلة والمعلول. وأيضاً فقد حكى الإمام يحيى (عليه السلام) عنهم في (الشامل) ما لفظه: «ذهب جماهير المعتزلة من أصحاب أبي هاشم إلى أن القادرية حالة زائدة على ذات القادر، وأن صحة الفعل أمر إضافي، وهذه الحالة هي المقتضية لهذه الصحة، وهذه القادرية عندهم معللة بالذات في حق الله، وبالقدرة في حق الواحد منا». انتهى.

حقيقة الصفة

قالوا: وحقيقة الصفة بالمعنى العام: كل مزية للذات تعلم لا بانفرادها، وقد دخل الحكم في ذلك. وبالمعنى الخاص: كل مزية للذات راجعة إلى الاثبات، ليخرج ما يرجع إلى النفي، كنفي التجسيم والحاجة، والرؤية، والجهل، وغيره، فإنها إنما تكون صفات بالمعنى العام. قالوا: وقلنا نعلم الذات عليها لأن الصفة لا تستقل بالمعلومية وبهذا تفارق الذات.

الحكم في اللغة

قالوا: وقلنا لا باعتبار غير ولا ما يجري مجراه لينفصل عن الحكم. قالوا: والحكم في اللغة المنع وفي اصطلاح الفقهاء: ما تتصف به الأفعال من وجوب وقبح وندب، ونحو

ذلك. وفي اصطلاح أهل الكلام بالمعنى العام كالصفة بالمعنى العام سواء، وبالمعنى الخاص كالصفة بالمعنى الخاص إلا في اعتبار الغير أو ما يجري مجراه، فإن الحكم لا تعلم الذات عليه إلا باعتبار غير أو ما يجري مجراه. والذي يعلم بين غيرين، أي ذاتين كالمماثلة والمخالفة، ونحو ذلك. والذي يعلم بين غير وما يجري مجراه، أي بين ذات وصفة كصحة وجود الشيء في نفسه يعلم بين ذات ذلك الشيء وبين كونه موجوداً، وكذلك صحة الفعل من القادر تعلم بين ذات ذلك الفعل وبين صفة القادر.

وقال الإمام المهدي (عليه السلام) في كتاب (دامغ الأوهام): «والحكم كل أمر زائد على الذات مما ليس بذات، غير مقصور في العلم به على الذات، أو لا يعلم إلا بين غيرين، أو غير وما يجري مجرى الغير. مثال ما لا يعلم إلا بين غيرين: المماثلة والمخالفة، فانه لا يمكنك أن تعقل ماهية المخالفة بين الشيئين حتى تصورهما، وكذلك المماثلة. ومثال ما لا يعلم إلا بين غير وما يجري مجرى الغير: صحة وجود الفعل في نفسه فإن هذه الصحة تعقل بين الفعل وبين وجوده، بخلاف صحة الفعل من القادر، فانه لا يمكننا[1] تصور صحة الفعل من الشخص القادر حتى تصوره وتصور الفعل، وهما غيران حقيقة. ولم يعقل الحكم إلا بين الذاتين، وكذلك تصور صعوبة التفكيك بين الجسمين لا يمكننا تصورها إلا بعد تصورهما وتصور كونهما مجتمعين». انتهى.

وقال النجري في (شرح مقدمة البحر)[2]: «صحة الفعل حكم للقادر مقتضي عن القادرية، وهذا غير صحة وجود المقدور، فإنه حكم آخر ثبت لذات المقدور مقتضي عن صفة ذاته، وصحة الأحكام حكم مقتضي عن العالمية، وصحة كونه قادراً عالماً حكم مقتضي عن صفة ذاته، وصحة الأحكام حكم مقتضي عن العالمية، وصحة كونه

---

(١) في الأصل: يمكنه.

(٢) لم أقف على شرح بهذا الاسم للنجري، وان كان النجري قد اهتم بشرح كتب الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضي فقد شرح القلائد في تصحيح العقائد وتسمى أيضاً شرح مقدمة القلائد، كذلك شرح أيضاً مرقاة الأنظار، وللإمام المهدي مقدمة البحر الزخار في أصول الدين طبعت بمصر بالإضافة إلى أجزاء البحر وهو كتاب في الفقه يقع في خمسة أجزاء.

قادراً عالماً مقتضي عن الحيية »[1] . قال : « وأثبتنا هذه الصفات لله تعالى بالأحكام المقتضاه عنها » .

تعـريف السـبب

قالوا : والسبب ذات توجب ذاتا أخرى ، كالنظر يولد العلم ، والكـون يولـد التأليف ، والاعتماد يولد الكون . قالوا : والفرق بين السبب والعلة أن موجب العلة لا يصح وقوعه بالفاعل بخلاف موجب السبب فيصح وقوع مثله بالفاعل ، وبأن السببين المختلفين قد يولدان مثلين ومختلفين ، كالكونين يولدان تأليفين أو تأليفاً . والماديات[2] معلول العلة لا يصح أن يمنع منه مانع بعد وجودها ، بخلاف السبب ، وبأن المسبب قد يقف تأثيره على شرط منفصل ، بخلاف العلة ، فإن السبب قد يقف توليده على آلات ونحوها ، وبأن السبب قد يولد سببين مختلفين ، كالاعتماد يولد اعتماداً أو حركة . والعلة لا توجب صفتين مختلفين ، وبأن العلة أكثر من معلول واحد ، بخلاف السبب فيولد ما لا يتناها كالثقل يولد الهَوِيّ[3] حتى يمنع .

والسبب عندهم نوعان : مقارن وغير مقارن ، فالمقارن كالألم ، وغير المقارن كالعلم المتولد عن النظر ، والاعتماد المتولد عن اعتماد آخر .

قالوا : والذي يجري مجرى المؤثر ثلاثة أيضاً : أحدها : المقتضي ، وهو صفة تقتضي صفة أخرى يرجعان إلى ذات واحدة كالتحيز فإنه مقتضي عن الجوهرية ، والمدركية مقتضاه عن الحيية ، وهما لذات واحدة .

---

(١) نسبة إلى الحياة .

(٢) هكذا مضبوطة في الأصل ، والهَوِيّ كما جاء في اللسان على أساس هذا الضبط : السريع إلى فوق ، ولعل العكس هو الصحيح إذ الثقل لا يحدث ذلك إلا إلى أسفل ، والهوى ، بفتح الهاء يعني السرعة إلى أسفل ، انظر اللسان ٤٧٢٧/٦ .

(٣) هكذا في الأصل على أن المعنى واضح أي ومعلول العلة ... إلخ .

معنى الاقتضاء

قالوا: ومعنى الاقتضاء إن الصفة تثبت للذات لا لأمر سوى اختصاص تلك الذات بصفة أخرى، وليست تلك الصفة موجبة عنها، بل يجب ثبوتها للذات المتصفة بتلك الصفة المقتضية لها لا لأمر سوى ذلك. وهذا هو الفرق بينها وبين الذات.

الداعي

قالوا: والثاني مما يجري مجرى المؤثر: الداعي، وهو ما يدعو إلى الفعل، وليس بمؤثر فيه، وهو نوعان: داعي حكمه، وهو علمه بأن في الفعل مصلحة، أو دفع مضرة، وداعي حاجة.

قالوا: والثالث[1] مما يجري مجرى المؤثر: الشرط، وهو ما يقف تأثير غيره عليه، وليس بمؤثر فيه، كالوجود، فانه شرط في اقتضاء الجوهرية للتحيز، وليس بمؤثر فيها، لما كان قد يحصل الوجود لمن ليس بمتحيز، كالبارئ تعالى، والعرض. وهذا هو الفرق بينه وبين المؤثرات، والفرق بينه وبين المقتضي أن الشرط يقف تأثير غيره على حصوله، والمقتضي لا يقف عليه تأثير مؤثراً. انتهى كلامهم.

العلة في الاصطلاح واللغة

وقول الإمام المهدي (وما يجري مجراهما)، أي في التأثير عندهم وهو (الشرط والداعي)، أراد (عليه السلام) عند أكثرهم، (و) قوله (عليه السلام) (البهشمية)، أي أبو هاشم ومن تبعه، (والمقتضي) الحاق للمقتضي بالشرط والداعي في كونه جارياً مجرى العلة والسبب، وإن كان المقتضي عندهم مقدماً، قال (عليه السلام): (فالعلة عندهم)، أي حقيقتها لاصطلاحهم: (ذات موجبة لصفة)، كما ذكرناه من قبل في كلامهم، وأما حقيقتها في اللغة فهي ما يتغير به المحل، كالمرض والحالة، لكثرة تغيرها على ممر الأزمنة، يقال فلان كريم على علاته، أي على حالاته، قال زهير:

---

(١) في الأصل: ما يجري.

حقيقة الداعي وأقسامه

الثاني مما يجري مجرى المؤثر: (الداعي)، وحقيقته في الاصطلاح عندهم ما يرجح وجود الفعل على عدمه، وليس بمؤثر فيه، وهو (عندهم: ضربان الأول حاجي)، أي تدعو إليه الحاجة. (و) الثاني (حكمي) بكسر الحاء المهملة، أي تدعو إليه الحكمة، ولا ثالث لهما. قال الحاكم[1]: «ولا خلاف في داعي الحاجة، وأما داعي الحكمة فثابت عندنا في العباد، وأما القديم تعالى، فيفعل لداعي الحكمة فقط ولا تجوز عليه الحاجة.

وقالت المجبرة: يفعل الله تعالى لا لداعي». انتهى.

لا يجوز اطلاق لفظ داعي على الله

قلت: الأولى أنه لا يجوز اطلاق لفظ داعي على الله سبحانه، لأنه من المجاز الموهم للخطأ، كما قال السيد حميدان (عليه السلام) في كتاب (التصريح)، حيث رد على من قال من المعتزلة أن المؤثر في استمرار بقاء العالم هو داعي حكمة البارئ سبحانه وتعالى، فقال: «إن ذلك موجب لتوهم نعوت حكيم وحكمة، وذلك تقسيم وتعديد وتحديد لا يجوز وصف الله سبحانه، به ولا إضافته إليه»[2]. انتهى.

(والأول)، أي الحاجي (العلم)، أي علم العالم، أو (الظن) أي ظنه (بحسن الفعل من غير نظر إلى نفع النفس أو دفع الضرر عنها)، وذلك كمكارم الأخلاق، كاكرام الضيف وحسن الجوار، وافشاء السلام، والاحسان، وفك العاني[3].

الصفة الأخص

(والثاني) مما يجري مجرى المؤثر: (المقتضي، وهو الصفة الأخص)، أي التي تختص بالذات كالجوهرية (في الجوهر فإنها مختصة به مقتضية للتحيز)، وهذه الصفة

(١) يعني الحاكم الجشمي، تقدمت ترجمته.

(٢) التصريح ق ٢٣ ب ضمن المجموع.

(٣) العاني: الأسير.

الأخص هي (المؤثرة تأثير العلة)، أي مثل تأثير العلة، إذ هي جارية مجراها (المشترط فيها شرطها)، وهو مقارنة ما أوجبته، (وكذلك شرط ما أوجبته)، وهو ألا يتخلف عنها. وهذا معنى ما ذكروه من تفسير المقتضي حيث قالوا: هو صفة تقتضي صفة أخرى يرجعان إلى ذات واحدة، كالتحيز فانه مقتضي عن الجوهرية، والمدركية مقتضاه عن الحييية، وهما لذات واحدة، وقد تقدم ذكر ذلك. وإنما أخر (عليه السلام) المقتضي، وهو عندهم المقدم لكونه جارياً مجرى العلة في ايجاب التأثير على ما عرفت، لأنه إنما أثبته بعض، وهم البهشمية، فعلى هذا ان المقتضي: هو[1] الصفة الأخص لكل ذات، أي الصفة المختصة بالذات والمقتضاه عنها كالجوهرية في الجوهر، وهو الجسم، والعرضية في العرض والصفة التي زعموها في ذات الباريء تعالى، المختصة بذاته التي زعموا إنها لا شيء، وهذه الأخص عندهم تقتضي تباين الصفات فالجوهرية في الجسم تقتضي التحيز وغيره من صفات الجسم، والعرضية في العرض تقتضي كونه حالاً في غيره، وغير ذلك، وصفة الله سبحانه وتعالى عن ذلك، تقتضي سائر صفاته الذاتية.

العلل تؤثر في صفات الأجسام

ولما دفعوا في هذا التفكير والتوهم في الجسم والعرض مع بطلانه وعدم تعقله وقعوا في حيرة وضلال في ذات الباريء تعالى، لما قاسوا ذاته تعالى، على سائر الذوات في العلل وما يجري مجراها، لأنه ثبت عندهم في الشاهد أن العلل تؤثر في صفات الأجسام، وثبت عندهم أن المؤثر بزعمهم في الصفة أن الصفة غير الموصوف، كما أن العلة غير المعلول، فإن الحياة علة مؤثرة في كون الحي حيا، والعلم علة في كون العالم عالماً، والعلم والحياة غير العالم وغير الحي، وكذلك باقيها، وثبت أن الصفة أمر متوسط من هذه العلل، والموصوف، لا هي الموصوف ولا غيره شاهداً وغائباً، فلما أن مهدوا هذه القاعدة، وقد قرروا قاعدة قبلها أن ذات الباريء تعالى، مشاركة لسائر الذوات في الذاتية، وان حقيقة الذات ما تعلم على انفرادها، ولهذا جمعوا الذوات بالحد المنطقي، ولم يمكنهم أن يجعلوا

(١) في الأصل: وهو.

المؤثر بزعمهم في صفاته تعالى، غيره، فيلزمهم ما يلزم المجبرة. ولهذا ألزمهم المجبرة في صفاته تعالى، الزامات كثيرة عسر عليهم الانفصال عنها، ولم يرضوا اتباع العترة (عليهم السلام) من القنوع بالجمل تكلفوا مذهباً متوسطاً بين الحق والباطل، وادعوا أنهم قد أحكموا بدقة أنظارهم، وقلدهم في ذلك من لم يقف عند حد عقله، ولم يعرف أقوال أئمة العترة (عليهم السلام) ولم يتهد لما دل الله سبحانه، عليه في كتابه، وعلى لسان نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) من قوله سبحانه: ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾[1]. وقوله في جواب قول فرعون: ﴿ وما رب العالمين قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين ﴾[2]. وقوله عز وجل، لنبيه (صلى الله عليه وآله وسلم) حين سألته اليهود عن ذات الله، فأنزل سبحانه، عليه سورة التوحيد الذي عظم الله أمرها وشرف قدرها ولم يبين تعالى، عن ذاته بشيء مما يوهم المشاركة أو التصور أو التوهم. وقول علي (عليه السلام) في (خطبة الدرة اليتيمة): «فتبارك ربنا أن تحتاطه العقول أو يشار إليه بالتصوير، متحيرة فيه الألباب ضالة فيه الأحلام تائهة فيه الأوهام». وقوله (عليه السلام): «لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس». وقول القاسم بن ابراهيم في كتاب (الدليل الكبير) حيث بين الفرق بين صفة الله وبين سائر أوصاف المخلوقين، مما يدل على بطلان المشاركة بينه سبحانه، وبينهم، فقال: «وهذا الباب من خلافه سبحانه، لاجزاء الأشياء كلها فيما يدرك من فروع الأشياء جميعاً وأصلها، فمما لا يوجد أبداً إلا بين الأشياء وبينه ولا يوصف بها أبداً غيره سبحانه، وهي الصفة التي لا يشاركه سبحانه، فيها مشارك، ولا يملكها عليه تعالى، مالك، ولا يعم الأشياء اختلاف عمومه، ولا يصحح أبداً الألباب إلا الله سبحانه، معلومه، لأنه وإن وقع بين الأشياء ما وقع من الاختلاف، فليس يوجد واقعاً إلا بين ذوات الأوصاف، وكل واحد منها، وإن خالف غيره في صفة، فقد يوافقه في صفة أخرى كان مما يعقل أو كان مما يلمس ويرى». انتهى كلامه (عليه السلام) ومراده إن الله سبحانه مخالف لجميع الأشياء وأن هذه المخالفة لجميع الأشياء يختص بها الله سبحانه، فلا يشاركه في هذه الصفة مشارك وأن سائر الأشياء غيره تعالى، وإن اختلفت

---

(١) الشوري: ١١.

(٢) الشعراء: ٢٣، ٢٤.

فلا بد أن يكون بينها تماثل بوجه ما، وصدق (صلوات الله عليه ورحمته وبركاته)، فان الأشياء غيره، عز وجل، وان بلغ بينها الاختلاف أي مبلغ فلا بد أن تتفق في وجه من الوجوه، وصفة من الصفات.

ومن العجائب أن بعض من وقف على كلام القاسم، اعتقدوا انه أراد به الصفة الأخص التي ابتدعها البهشمية التي هي لا شيء ولا لا شيء، وجعل هذا الكلام الذي هو مثل الشمس في الوضوح نصرة لمذهبهم المتوهم المخروص الذي لا يجوز إضافة مثله إلى الله سبحانه، رب الملائكة والروح. فمنهم من أثبت لله الصفة الأخص مقتضاة عن الذات، أي معلولة عن الذات، وجعلوا هذه الصفة مقتضية لسائر صفات الذات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهؤلاء هم البهشمية. ومنهم من لم يثبت الصفة الأخص في ذاته تعالى، ولا في سائر الذوات، وجعلوا صفاته تعالى، الذاتية مقتضاة عن ذاته، تعالى الله عن ذلك، لا عن الصفة الأخص، كما يقول البهشمية، وهؤلاء هم أبو علي وأتباعه، فجعلوا ذاته تعالى، كالعلة لصفاته. وهذا مفهوم كلامهم.

وإنما دلنا على بطلانه لما سيأتي من بطلان التأثير. وقلنا مع عدم تعقله، أي في الأجسام والأعراض، لأن الجوهرية في الجسم ليست صفة زائدة على الجوهر، وإنما معناها معنى الجوهر، فكما أن الجوهر ليس بصفة فكذا الجوهرية، فلا يعقل من الجوهرية معنى يكتسب الجوهر صفة. ودخول الياء وعدمه في مثل هذه الأسماء على سواء كرجل ورجولية وحجر وحجرية وخشب وخشبية وتراب وترابية وماء ومائية.

وأما إذا كانت الياء للنسبة فإنها تكسب المسمى صفة كقرشي إلى منسوب قريش، وكذلك الكلام في سائر الصفات الأخصية التي زعموها، وقد عرفت مما تقدم كلام الإمام يحيى (عليه السلام) وأبي الحسين، والخوارزمي وغيرهما من المعتزلة، والمحققين من الأشعرية إنهم لا يثبتون هذه العلل، وأن الكون هو نفس الكائنية، والعلم نفس العالمية، والسواد نفس السوادية من غير زيادة على ذلك، وكذلك سائرها وهو الحق.

الـرد عـلـى مـن أثبـت التـأثيـر

قال (عليه السلام) في الرد على من أثبت التأثير للعلة والسبب وما يجري مجراهما: (قلت هي)، أي التي تقدم ذكرها (أما لا دليل على تأثيرها) في شيء من الأشياء (بل قام الدليل على بطلانه)، أي بطلان تأثيرها، (وذلك هو العلة) التي أثبتوا تأثيرها (و) كذلك (المقتضي)، وهو الصفة الأخص، والدليل هو قولنا: (إذ ما ايجابهما لما ادعى تأثيرهما إياه)، وهو المعلول الذي هو الصفة أو الحكم (بأولى من العكس)، وهو كون الصفة أو الحكم مؤثرة في العلة والمقتضي وذلك (لعدم تقدمهما)، أي العلة والمقتضي (رتبة) كما زعموا (بأولى من العكس)، وهو دعوى تقدم الصفة والحكم رتبة عليهما، لأن ذلك مجرد دعوى بغير دليل (وان سلم) لهم ما ادعوه من التأثير (فما بعض الذوات)، وهي المعاني التي زعموها مؤثرة (أولى بتلك الصفات والأحكام)، أي بتأثيرها (فيها من بعض)، أي من بعض الذوات الأخر التي ليست بمعاني، فكان يلزم أن توجب كل ذات معنى كانت أو غيره، مدركاً أو غير مدرك صفة أو حكماً، لأن العلة لا اختيار لها في اختصاص التأثير دون غيرها مما هو ذات مثلها. والله أعلم. (لأنه)، أي تأثير العلة والمقتضي (تأثير ايجاب)، أي اضطرار، لا تأثير اختيار من المؤثر، فبطل ما زعموه من تأثير العلة والمقتضي. وأيضاً قد صرح البهشمية في الصفة الأخص في حق الله تعالى، أنها توجب له الصفات الأربع، وغيرهم ذكر أنها موجبة عن الذات، فعلى هذا صفاته موجبة عن الصفة الأخص أو عن الذات على حسب اختلافهم في ذلك، فكان يلزم من قولهم إن كل ذات توجب العالمية والقادرية والحييية والوجودية، وكل صفة أخص توجب هذه الصفات المذكورة، إذ لا فرق بين ذات البارئ تعالى، وصفته الأخص وغيره، جل وعلا، في ايجاب هذه الصفات، وكذلك الأحكام. وهذا الذي أراده (عليه السلام) والله أعلم.

وأيضاً فأنا نقول: قولكم في تفسير المؤثرات، لأن المؤثر إما أن يكون تأثيره على جهة الوجوب أو لا، إلى آخره مغالطة، والقسمة الصحيحة أن نقول: أن المؤثر لا يخلو مؤثره من أن يكون حياً أو جماداً، ومحال أن يكون جماداً، لأن الجماد لا تأثير له، وإلا لزم أن لا يدل صنع الله سبحانه وتعالى، على كونه حيا، وذلك معلوم البطلان وان كان مؤثره حيا، فهو الفاعل، وهو المطلوب. وأيضاً يلزم أن يكون التأثير في احداث الأفعال للعلل

فيبطل التكليف . فإن قالوا : إن تأثير القدرة في كون القادر قادراً لا في وجوب الفعل منه ، فإنه تأثير للفاعل . قلنا : لا اختيار للعلة في التأثير ، فما تأثيرها في القادرية أولى من تأثيرها في وجود الفعل ، لأن القدرة سبب في القادرية ووجود الفعل معا ، فلو لم توجد القدرة لم تثبت القادرية ولا الفعل فهما بالنسبة إليها على سواء ، فما أحدهما مؤثرة في أحدهما بأولى من العكس ، أو من التأثير فيهما معاً .

وقوله (عليه السلام) : (وأما آلة) عطف على قوله فيما تقدم أما لا دليل على تأثيرها ، وأما آلة (وذلك) هو (السبب) الذي جعلوه مؤثراً ، (والتأثير للفاعل ضرورة) ، أي يعرف أن التأثير للفاعل بضرورة العقل ، ولذلك قالوا بإضافة المسبب إلى الفاعل ، وذلك (كالنظر) الموجب للعلم (فانه آلة للناظر) يتوصل بها إلى العلم كسائر الآلات التي يتوصل بها إلى الفعل ، ولا تأثير للآلة ضرورة . (وأما لا تأثير له تأثير إيجاب باقرارهم) ، لأنهم قالوا : إن الشرط لا يؤثر في المشروط (ولا اختيار له باقرارهم أيضاً) ، لأن تأثير الاختيار إنما هو للفاعل (ولا يعقل تأثير ثالث) ، أي غير الايجاب وغير الاختيار (وذلك) الذي لا تأثير له هو الشرط ، لأنهم لم يجعلوه إلا شرطاً في تأثير المؤثر ، فكيف يصح جريه مجرى المؤثر ، (وان سلم) لهم أن الشرط جار مجرى المؤثر لزم تأثير بين مؤثرين) وهما الشرط والفاعل ، ومثل هذا يلزم في السبب لإضافتهم المسبب إلى الفاعل ، وذلك (كمقدور بين قادرين ، وهم يحيلونه) ، أي يجعلونه محالاً ، فإن قالوا : أنا لا نجعل الشرط والسبب مؤثرين على الحقيقة وإنما أجريناهما مجرى المؤثر . قلنا : فما معنى جريهما مجرى المؤثر ؟ وما وجه إدخالهما في جملة المؤثرات ؟ فهلا أدخلتم الآلة كالسوط ونحوه من جملة ما يجري مجرى المؤثر ؟ .

(وأما غرض) بالغين المعجمة ، وهو عطف على ما تقدم ، (والمؤثر) مع الغرض (الفاعل ضرورة) ، أي يعرف بضرورة العقل (وذلك) ، أي الذي هو غرض في الحقيقة (نوعا الداعي) ، أي الحاجي والحكمي المتقدم ذكرهما ، فهما غرضان مقصودان يرجحان للفاعل الفعل ، ولا تأثير لهما ، والتأثير للفاعل ، (وان سلم) لهما تأثيراً (لزم أن لا يحصل الفعل من الفاعل لا عند وجود ذلك الغرض) ، وهو باطل قطعاً ، إذ يعلم وجود الفعل من دون حصول الغرض كفعل الساهي والنائم ، وكمن يسير أو يفعل فعلاً

لا لغرض، فانه معلوم الوقوع بالضرورة، وإنما اختلف في قبحه. ولزم أيضاً (أن لا يتمكن) الفاعل (من ترك الفعل عند وجوده)، أي وجود الغرض، والمعلوم قطعاً أنه يتمكن من ترك الفعل مع وجود الغرض (وان سلم) لهم (عدم اللزوم) لما ذكرناه (لزم أن يكون تأثيراً بين مؤثرين) وهما الغرض والفاعل، وذلك (كمقدور بين قادرين وهم يحيلونه). والكلام في الغرض كالكلام في الشرط والسبب في السؤال والجواب.

لا دليل على المقتضي في كونه مؤثراً

(وأما ما لا دليل عليه رأساً)، أي لا دليل على وجوده فضلاً عن تأثيره، وكل ما لا دليل عليه فهو باطل، وهو عطف على ما تقدم (وذلك) هو (المقتضي) الذي جعلوا تأثيره كتأثير العلة، وهو الصفة الأخص، وكذلك الكون الذي ادعوا تأثيره في الكائنية، فانه لا دليل على وجوده، كما تقدم، فضلاً عن تأثيره. وقوله (عليه السلام): (مع مر) ذكره (من بطلان تأثيره)، أي قد ذكرنا فيما سبق بطلان تأثير المقتضي، وذلك لو فرضنا وجوده، وإلا فالحق أنه لا وجود له ولهذا قال (عليه السلام): (وأيضاً هو)، أي المقتضي (متلاش)، أي باطل غير معلوم ولا معقول، كما قد سبق الاشارة إلى ذلك، أما في الشاهد، فلأن الجوهرية هي نفس الجوهر والأسودية هي نفس السواد، ولا يعقل بينهما تغاير، وأما في حق الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فلأنه، كما قال المؤلف (عليه السلام): (إذ هو) في التقسيم (أما موجود أو معدوم أو لا موجود أو معدوم ليس الثالث)، أي التقسيم الثالث، وهو لا موجود ولا معدوم (إذ لا واسطة بين الوجود والعدم) وذلك واضح، ولا الثاني، أي القسم الثاني، وهو المعدوم (إذ لا تأثير للمعدوم، والأول)، أي القسم الأول وهو الموجود (أما قديم أو محدث أو لا قديم ولا محدث ليس الثالث) لمثل ما ذكرنا من قبل (إذ لا واسطة) بين القديم والمحدث (إلا العدم ولا تأثير له لما سبق) ذكره، (ولا الثاني) وهو المحدث (لأنه)، أي المقتضي (مؤثر في صفات الله تعالى) شأنه (بزعمهم)، أي البهشمية، (فيلزم أن تكون صفات الله تعالى، محدثة لحدوث مؤثرها، وسيأتي بطلان ذلك)، أي بطلان كون صفاته تعالى، محدثة في ذكر صفاته تعالى، (إن شاء الله تعالى، مع أنهم لا يقولون بذلك)، أي كونها محدثة (وحاشاهم)، أي تنزيها لهم

عن القول بحدوثها ، (ولا الأول) ، وهو كونه قديماً ، (لأنه يلزم أن يكون قديماً مع الله تعالى عن ذلك) علواً كبيراً .

اتباع المعتزلة للفلاسفة في القول بالمؤثرات

واعلم : إن المعتزلة قد أكثروا الكلام ووسعوا في المؤثرات واصطلحوا فيها على ما لا دليل عليه من عقل ولا كتاب ولا سنة ، وإنما اتبعوا فيها من قلدوه من الفلاسفة ، وممن أفرد لها كتاباً مستقلاً الشيخ الحسن بن محمد بن الحسن الرصاص[١] شيخ الإمام المنصور بالله[٢] (عليه السلام) وكذلك غيرها مما لا دليل عليه ولا تدركه العقول ، ولا تمس الحاجة إليه لا في دين ولا في دنيا ، بل ربما كان التفكر فيه حراماً لتأديته إلى الشك والارتياب والتدرج في مدارج من خرج من الإسلام كالفلاسفة ، ولهذا قال الإمام يحيى بن حمزة (عليه السلام) في كتاب (الشامل) : «واعلم أن كل مادة الشكوك والشبهات في جميع الملل والأديان الكفرية المخالفة لملة الإسلام هي الفلسفة ، فهم منشأ كل زيغ وأهل كلا ضلالة» .

الكسب الذي قال به الأشعري

وإلى مثل هذا أشار الإمام (عليه السلام) بقوله : (وقد اصطلح) ، أي أهل التغلغل في الأفكار الخارجة عن حد العقل (على أمور لا تعقل) ، أي لا تدرك بالعقل (غير ما تقدم ذكره) من تأثير ما زعموه مؤثراً ، (وهي) ، أي التي أردنا ذكرها مما لا يعقل (طبع الطبائعي) ، أي الذي يقول أن التأثير للطبع ، والطبع غير معقول ، (وكسب الأشعري) ، أي الواحد من الأشاعرة ، والكسب الذي يزعموه كسباً للعبد من فعلهم الذي هو مخلوق لله ، عز وجل ، عندهم غير معقول .

---

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) عبد الله بن حمزة ، تقدمت ترجمته .

الطفـر الـذي قـال بـه النظـام

(وطفرة النظام)، وهو كون الكائن في مكان بعد كونه في مكان آخر من دون قطع مسافة، كأن يكون في مكة بعد كونه في صنعاء من دون أن يقطع الهواء ولا الأرض، والطفر في اللغة: الوثب في الاستواء إلى أعلى، والطمر الوثب من أعلى إلى أسفل. (ومزايا أبي الحسين البصري)، والخوارزمي[1]، ومن تابعهما، وهـي ان بعض صفـات الله سبحانه، أحوال زائدة على ذاته، أو مزايا زائدة على ذاته تعالى، ولعل الإمام (عليه السلام) إنما خص أبا الحسين بنسبة المزايا تبعاً لمن سماه بذلك لقوله: إن الله تعالى، بكونه عالماً ونحوه مزية، ونفى أن يكون له بها صفة، وإلا فلا فرق بين المزايا والأحوال والأمور إلا مجرد الاصطلاح فقط، وزعم أنها لا هي الله ولا هي غيره، وهي كونه عالماً، وكونه مدركاً، وأما سائر صفاته تعالى، فلا يجعلونها مزايا زائدة على ذاته على ما حكاه عنه الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل). وحكى عن أبي هاشم ومتبعيه وبعض الأشعرية كالجويني والغزالي وأبي بكر الباقلاني أنهم أثبتوا صفاته تعالى، زائدة على ذاته، فعلى هذا لا فرق بين قولهم وقول أبي الحسين في إثبات المزايا التي لا تعقل، إلا أن أبا الحسين ومن تبعه لا يثبتون المزية إلا في العالمية والمدركية فقط، وأبو هاشم ومتبعوه فأثبتوا صفاته تعالى، كلها من مزايا زائدة على ذاته، وأثبتوا لها احكاماً تابعة لها، كما سيأتي ذكره، إن شاء الله، في ذكر صفاته تعالى.

وحكى الإمام يحيى (عليه السلام) أيضاً عن أبي علي، وأبي القاسم الكعبي، وأبي بكر الأخشيد، وغيرهم أنهم لم يثبتوا صفاته تعالى، مزايا زائدة على ذاته بل اكتفوا بمجرد الذات. قال: «وهذه الثلاثة الأقوال في الطبقة الثانية من زمن أبي هاشم ومن بعده». قال: «وأما الطبقة الأولى كالصحابة والتابعين إلى زمن الشيخين أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، فهؤلاء بأجمعهم لم يخوضوا في ذكر هذه الأحوال بإثبـات ولا نفـي». قال: «والظاهر من مذهبهم نفيها وإضافة هذه الأحوال والأحكام من صحة الفعل، وصحة الأحكام في أفعاله تعالى، وغير ذلك من سائر الأحكام والأوصاف، إلى ذاته تعالى». انتهى.

---

(١) أبو محمد الخوارزمي تقدمت ترجمته.

أصحـاب المزايـا

وقال النجري: «اعلم ان الصفة والحال والمزية في الاصطلاح بمعنى واحد وربما استعملت المزية وأريد بها غير الصفة كما يقول أبو الحسين ومن يقول بقوله: إن الله تعالى، بكونه قادراً وعالماً وحياً ونحوها مزايا، ونفي أن تكون له بها صفات، ومن ثم سمي وأصحابه بأصحاب المزايا»[١]. انتهى. وسيأتي مزيد ذكر لذلك في صفات الله تعالى.

(وعرض لا محل له)، وهو الإرادة في حقه تعالى، التي زعم بعض المعتزلة انها عرض لا محل له، وكذلك الفناء، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى. (وحركة لا هي الله ولا غيره)، وهي الإرادة أيضاً عند هشام بن الحكم[٢] ومتابعيه، حيث زعموا أنها حركة لا هي الله ولا هي غيره. (ومعاني لا هي الله ولا هي غيره) هو قول بعض الأشعرية في صفات الله سبحانه وتعالى، وسيأتي ذكر ذلك، إن شاء الله تعالى، (وإثبات جوهر غير مانع للحيز من ثلاث جهات دون الجهة الرابعة)، فإنه يمنع منها، وهو قول المعتزلة في الجوهر الفرد.

مـذهب أهــل البيـت فــي الجواهــر والأعــراض

واعلم ان مذهب العترة (عليهم السلام) أن كل شيء يشغل الجهة ويحله العرض فهو جسم، سواء كان مما يدرك لكثافته أو لا يدرك لقلته أو للطافته. ومذهب المعتزلة أن الجوهر الفرد ليس بجسم ولا عرض، قالوا: وليس له إلا واحد وبه يشغل الحيز. وهذا غير معقول، لأن ما يشغل الحيز فله جوانب، وإلا لم يعقل كونه شاغلاً.

قال الحسين بن القاسم بن علي[٣] (عليه السلام) في كتاب (نهج الحكمة)[٤]:

(١) انظر النجري، شرح القلائد ق ٩ ب.

(٢) هشام بن الحكم الرافضي من الشيعة المجسمة أدرك زمن المأمون الخليفة العباسي المعروف (٢١٨ هـ) وله اتباع يعرفون بالهشامية انظر ابن النديم الفهرست ١٧٥.

(٣) الإمام المهدي العياني تقدمت ترجمته.

(٤) هكذا أثبت المؤلف اسم كتاب العياني وفي مجموع حميدان منهج الحكمة، وفي كتاب زيارة أئمة اليمن منهج الحكمة. ولعل الأصح ما في الكتاب الأخير.

«وقد أنزل الله، تبارك وتعالى، كتاباً، وأرسل رسولاً، وركب عقولاً، ولم يعلم رسول الله، (صلى الله عليه وآله وسلم) أحداً من أمته جسماً ولا عرضاً ولا جوهراً ولا جزءاً لا يتجزأ، وأني لأعلم من ذلك ما لم يعلموا وافهم من خللهم ما لم يفهموا، من ذلك قولهم أن جزءاً لا يتجزأ، وأنه واحد لنفسه، بزعمهم، وهذا والحمد لله، أفسد الفساد وأقبحه عند من يعقل من العباد، ألا ترى أن هذا الجزء الذي هو عندهم واحد لنفسه لا يخلو من أن يكون ثابتاً ساكناً، أو متحركاً سائراً، فإن كان لابثاً فهو سيان ولبثه متعلق به، وهو يأتيه، وإن كان متحركاً فحركته متعلقة به وفيه، وإن كان لا يوجد إلا على أحد الحالين الحركة والسكون فله فوق وتحت، وتحت الشيء أبداً غير فوقه، وفوقه غير تحته، فهذان جزآن جسميان. وأيضاً فله يمين وشمال، فقد صار أربعة أشياء ولا شك في ذلك ولا امتراء، وإذا كان له يمين وشمال فله خلف وأمام، فقد صار ستة أجزاء، لا شك في ذلك ولا امتراء، وحصل بأبين البيان جسماً فكيف تكون الستة واحداً؟ وفي تناقض قولهم، والحمد لله أكثر مما ذكرنا، ولم يأت محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) من هذه الترهات بشيء». انتهى.

بعض المعتزلة ذوات العالم ثابتة في الأزل

(وثابت غير موجود)، هو قول بعض المعتزلة في ذوات العالم، قالوا: هي ثابتة في الأزل لا موجودة، (وأمور لا توصف بالحدوث ولا العدم ولا الوجود ولا العدم)، وهذا قول بعض المعتزلة في صفاته تعالى، انها أمور زائدة على ذاته، وهذا الفرق بين الأمور والمزايا إنما هو مجرد اصطلاح في التسمية، كما ذكرناه من قبل.

قال (عليه السلام): في الإشارة إلى تسمية هذه الأقوال الباطلة المحالة غير المعقولة[1] بمخض الماء الذي لا يفيد شيئاً ولله القائل:

وبعض القول ليس له عناج كمحض ماء ليس له أتاء[2]

---

(١) في الأصل: الغير معقولة.

(٢) هذا البيت لقيس بن الخطيم، وقيس شاعر جاهلي، وابنه الصحابي ثابت بن قيس، انظر معاهد التنصيص ٢٥٧/٢ وميزان الاعتدال ٣٦٦/١ وموسعة الشعر العربي ١/ص٤١٦ نشر دار الشعب ١٩٧٠ القاهرة.

العنج بالتحريك، والعناج في الدلو العظيمة حبل أو بطان يشد إلى أسفلها، ثم يشد إلى العراقي فيكون عونها له وللوذم[1] فإذا انقطعت الأوذام أمسكها العناج، فإذا كانت الدلو خفيفة فعناجها خيط يشد في إحدى أذانها إلى العرقوة.

قال الحطيئة:

قوم إذا عقدوا عقدا لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا[2]

وقالوا: وقول لا عناج له إذا أرسل على غير روية، والمصدر العنج بسكون النون وفتح العين. والأتو بفتح الهمزة: الزبد. يقال للسقا إذا مخض وجاء الزبد جاء أتوه، ولفلان أتو أي عطاء، ويقال: ما أحسن أتو ثدي هذه الناقة وأتى أيضاً رجع ثديها في السير، والايتاء. والكرب الحبل الذي يشد في وسط العراقي ثم يثني ثم يثلث ليكون هو الذي يلي الماء فلا يعفن الحبل الكبير. والعرقوتان العودان المعروضان في رأس الدلو. ذكر هذا كله في الصحاح[3].

---

(١) الوذم جمع وذمة، وهي السيور التي يعصب بها الدلو، اللسان مادة: وذم.

(٢) ديوان الحطيئة ص١٢٨ بشرح ابن السكيت طبع الحلبي ١٩٥٨.

(٣) انظر ٢١٢/١، ٣٣١.

[٧] (فصل) في ذكر الحد

الحد لغة

(والحد لغة)، أي في لغة العرب: (طرف الشيء) يقال هذا حد كذا، أي طرفه، (وشفرة نحو السيف)، أي السيف ونحوه، وشفرة السيف حده، والشفرة بالفتح السكين، وفي المثل: أصغر القوم شفرتهم، أي خادمهم، وبمعنى (المنع) يقال حده، أي منعه، ومنه سمى الحاجب حداداً، قال الفرزدق:

يقول لي الحداد وهو يقودني إلى السجن لا تجزع فما بك من باس[1]

وقال النابغة:

إلا سليمان أو قال المليك له قم في البرئية فاحددها عن الفند[2]

---

(١) لم أقف على هذا البيت في ديوانه.

(٢) في الزوزني: الاسليمان إذ قال الإله له... إلخ. انظر شرح المعلقات ٢٣.

والحد أيضاً : الحاجز بين الشيئين ، وحد الرجل بأسه ، وحد كل شيء منتهاه[1] . وحد الشراب صلابته . ذكر هذا في (الصحاح) . قيل وقد تسمى الأعراض على جملتها حدوداً على عرف بعض العلماء لكونها تحد الجسم وتوجب له ما وجب لها من الحدوث ، كما قال المرتضي[2] (عليه السلام) : «إذا كانت الحدود والأجسام هي الدالة على الحدث » ، أي الأعراض والأجسام .

الحد في الاصطلاح

وحقيقته (في الاصطلاح) ، أي اصطلاح أهل العلوم : (قول يشرح به اسم) ، أي يبين بلفظ أوضح (أو يتصور به) ، أي بذلك القول (ماهية) ، أي يطلب به صورة ماهية المحدود ، أي حقيقته ، وهذا في غير الباريء سبحانه وتعالى ، لأنه لا يجوز تصوره ، عز وجل . (فالأول) ، وهو ما يشرح به اسم (نحو قوله تعالى) حاكياً عن موسى (عليه السلام) حيث قال : ﴿ رب السموات والأرض وما بينهما ﴾[3] أي هو رب جميع الأجناس التي هي السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين (في جواب فرعون) حين قال لموسى (صلى الله عليه وآله وسلم) ﴿ وما رب العالمين ﴾[4] ، أي أي جنس رب العالمين ؟ أراد فرعون ، لعنه الله ، بقوله وما رب العالمين ؟ أي أي جنس هو ؟ أجني أم أنسي أم غير ذلك من الأجناس ؟ وانه لا يعرف إلا بأفعاله ولا يلد ، ولا يتهيأ بصورة ، ولا معرفة كنهه . وقوله ﴿ رب السموات والأرض ﴾ الآية بيان وشرح للقول الأول ، وقوله ﴿ رب العالمين ﴾ . (والثاني) والذي يتصور به : ماهية (نحو قولهم) ، أي قول المصطلحين على استعمال الحدود إذا أرادوا واحد الانسان : (الانسان حيوان ناطق) ، وقد ذكرنا قولهم في فصل التصديق والتصور ولا حاجة إلى إعادته .

قال السيد حميدان (عليه السلام) في كتاب (تنبيه الغافلين) : « والحقائق على

---

(١) في الأصل : شباته ، وهي ظاهر التصحيف .

(٢) يعني المرتضي بن الهادي ، تقدمت ترجمته .

(٣) الشعراء : ٢٤ .

(٤) الشعراء : ٢٣ .

ضربين : عرفية عامة لا اختلاف فيها نحو أن يقال ما هو الجسم ؟ فيجاب أنه ما يصح أن يرى أو ما يشغل الجهة . والثانية اصطلاحية مبدعة مختلف في صحتها لأجل كونها مما يقع وبها الغلط والاستغلاط ، وكيفيتها أن يوصف الاسم الذي هو جنس متنوع بوصفين ، أحدهما عام له ولغيره ، والثاني خاص له دون غيره ليكون فاصلاً له عن غيره ، قالوا : ومما يدل على صحة هذا الحد هو كونه من جنس وفصل ويجمع الحقيقة ويمنع ويطرد وينعكس ، ومثال ذلك تحديدهم للخمر : بأنه كل شراب مسكر ، وعكس هذه : هو أن يقال وكل شراب مسكر فهو خمر ، فتأمل طول هذا الشرح الذي ادعت الفلاسفة ومن حذا حذوهم من المعتزلة . أنه يدل على صحة الحد ، وأن صحة الحد تدل على صحة المحدود ، وهذا تدليس ظاهر لمن تأمله ، لأنه ما من بدعة مستحيلة إلا ويمكن أن يصح لها حد جامع بهذه الشروط مثاله النور الذي تعبده المجوس ، فإنهم يمكنهم أن يقولوا : هو كل إآله يفعل الخير فقولهم إآله وصف جامع له والظلمة ، وقولهم يفعل الخير وصف خاص يفصله منها ، وعكسه أن يقال : كل إآله يفعل الخير فهو نور ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » . إلى أن قال : « وهذه الاصطلاحية منها ما يصح في اللفظ والمعنى ، ومنها ما لا يصح في اللفظ ولا في المعنى ، ومنها ما يصح في اللفظ دون المعنى ، ومنها ما يصح في المعنى دون اللفظ »(١) . وقد مثلها (عليه السلام) في كتابه .

(ويرادفه) أي يرادف الحد (لفظ الحقيقة والماهية) ، أي حقيقة الشيء وماهيته وحده أسماء مترادفة لمعنى واحد ، إذا عرفت ذلك (فحد بعض المتكلمين) ، أي بعض أهل علم الكلام (للذات) ، أي مطلق الذات بقولهم : حد الذات ما يصح العلم بها على انفرادها ونحو ذلك ، (و) كذلك حدهم أيضاً (نحو موجود) ، أي مطلق الموجود ونحوه كالقادر والعالم والحي ، إذا أريد بها عموم البارئ تعالى شأنه وجل سلطانه ، وغيرها بالمعنى (الثاني) من معنيي الحد ، وهو ما يتصور به ماهية .

قلت : وكذلك بالمعنى الأول ، لما سيأتي ، إن شاء الله . (لا يصح ، لأن الله لا يصح تصوره لما يأتي ، إن شاء الله تعالى) في ذكر صفاته ، عز وجل ، (فليس) الحد إذن

---

(١) انظر ق ٥ ضمن كتاب المجموع .

(بجامع) لكل موجود ولكل ذات لخروج ذات البارئ تعالى، ووجوده بزعمهم من المحدود، وأيضاً حدهم للذات بأنها ما يصح العلم به على انفراده باطل بكل حال، وذلك لأنه يستحيل عندهم خلو الذات وانفرادها عن صفتها الأخص، وحينئذ لا يصح القول بأنه يصح انفراد الذات عما يستحيل انفرادها عنه. ذكر هذا السيد حميدان. (وقولهم)، أي أهل الحدود (في حد العالم): هو (من يمكنه ايجاد الفعل المحكم لا يصح بالمعنيين معاً)، وهما شرح الاسم وتصور الماهية، لما مر من أنه تعالى، لا يصح تصوره إذا أريد به المعنى الثاني. وبدخول (نحو النحلة)، أي النحلة ونحوها، إن أريد به المعنى الأول (لأنه يمكنها ايجاد الفعل المحكم) على حد لا يتمكن منه الانسان (وهو تقدير بيوت شمعها وتوصيفها) له على الصفة المعلومة الأحكام، وكذلك غيرها من كثير من الطيور في احكام بيوتها فليس حدهم إذن (بمانع) من دخول غير المحدود فيه. (فان قيل فما شرحه)[1]؟ أي شرح العالم، أي إيضاحه بلفظ أوضح. (قلت: هو من يمكنه احكام الأشياء المتباينة)، أي المختلفة كل منها على حده، ونظمها على وجه الأحكام، (وتمييز كل منها بما يميزه) عن الآخر. (أو من إدراك الأشياء إدراك تمييز وان لم يقدر على فعل محكم)، يعني أن من أمكنه احكام الأشياء المتباينة وتمييزها، فهو عالم، وكذلك من أدرك تمييزها واحكامها، أي علمه، وان لم يقع منه الفعل المحكم سواء كان ذلك لعجزه أو لاختياره ترك الفعل المحكم، أو لغير ذلك، فانه يسمى عالماً، وهو كذلك في الشاهد. ولعله (عليه السلام) يريد العالم الذي هو عالم بعلم كالمخلوق، لأنه (عليه السلام) أراد إبطال قول من حد العالم بأنه الذي يصح منه ايجاد الفعل المحكم، وإثبات حد مطابق للمحدود الذي يصح حده، وهو المخلوق فقط، لأنه هو الذي يصح أن يحد بالمعنيين معاً، إما بمعنى التصور أو بمعنى الشرح، وبدليل قوله، وإن لم يقدر على فعل محكم، لا يقال أنه (عليه السلام) أراد به شرح اسم العالم مطلقاً، فيدخل في ذلك الشرح العالم بعلم والعالم بلا علم، لأنا نقول: لم يرد (عليه السلام) ذلك، لأن أحدهما حقيقة، والثاني مجاز، فالعالم حقيقة هو الله، والعالم بعلم مجاز، وهو في الحقيقة معلم فلم يشملهما اسم العالم. والله سبحانه أعلم.

---

(١) في الأصل: فيما، وما أثبتناه من المتن.

واعلم: ان المعتزلة قد ذهبوا في الذوات والصفات عموماً إلى حدها بالألفاظ الموضوعة لذلك المعروفة عندهم، فحدوا الذات: بأنها ما يصح العلم على انفرادها.

حد القادر

وحدوا القادر بأنه المختص بصفة لمكانها يصح منه الأحكام تحقيقاً وتقديراً.

تعريف الأحكام والمحكم

قالوا: والأحكام: هو ايجاد فعل عقيب فعل أو مع فعل على وجه لا يتأتى من كل قادر ابتداءًا.

والمحكم: هو المترتب كذلك.

حد الحي

وحدو الحي: بأنه المختص بصفة لمكانها يصح أن يقدر ويعلم، قالوا: وخصصنا ما يقدر ويعلم دون سائر ما يصححه كونه حيا، لأنهما يصحان لكل حي في كل وقت وما عداهما ليس كذلك.

حد السميع البصير

وحدوا: السميع البصير بأنه الحي الذي لا آفة به. وحدوا المدرك: بأنه المختص بصفة لمكانها يسمع ويبصر في الحال. وجعلوا الوصف بسامع مبصر بمعنى المدرك. وسنذكر ذلك في موضعه، إن شاء الله.

حد المدرك والقديم

وحدوا القديم بأنه في الاصطلاح: الموجود الذي لا أول لوجوده.

حد الصفة الأخص

وحدوا الصفة الأخص في حق الله تعالى: بأنها الصفة الذاتية التي تقتضي لمن اختص بها كونه قادراً عالماً حياً موجوداً. هذا ما ذكروه، وهو منهم بناء على أصل مستقيم من مشاركة ذاته، تعالى عن ذلك، لسائر الذوات في الذاتية، ومشاركة صفاته سبحانه وتعالى، لسائر الصفات، قالوا: وإنما يخالف تعالى، مخالفة بكونها ذاتية واجبة الوجود في حقه تعالى، عند أبي على واتباعه وقياس للغائب على الشاهد، وذلك باطل أيضاً.

قال السيد حميدان ما لفظه: «وعند بعض المعتزلة أنه لا فرق بزعمهم، بين ذاته تعالى، وبين سائر الذوات في الذاتية لأجل الاشتراك في اللفظ وأنه سبحانه، لا يفارق ما عداه من الذوات إلا بمزية خاصة لا هي هو ولا هي غيره ولا شيء ولا لا شيء، وأنه سبحانه وتعالى، لا يستحق لذاته سوى تلك المزية، وما عداها من الصفات الذاتية مقتضي عنها». قال: «والصحيح ما ذهب إليه أئمة العترة (عليهم السلام) من أنهم يقولون: إن ذات الله سبحانه وتعالى، وصفاته الحسني لا يجوز أن تحد بالحدود المنطقية، ولا يشرك بينها وبين غيرها بألفاظ الموهمة للتشبيه والمشاركة في شيء من الأشياء». قال: «ويقولون أنه سبحانه، شيء لا كالأشياء، وما كان بخلاف الأشياء كلها لم يجز وصفه بأنه مماثل لها ولا مشارك، ولا يجوز أن تكون المشاركة في لفظ الاسم موجبة للمماثلة ولا للمشاركة إلا إذا كان كلا المشتركين فيه متماثلين في ضرب من ضروب الكيفيات، والكيفية لا تكون إلا للمحدود». قال: «ومن هنا يعلم أن كل اسم يشترك فيه الخالق والمخلوق عام فليس باسم جنس، لاستحالة وصف البارئ سبحانه، بالجنس والنوع. ومما استدلوا به على أن البارئ سبحانه، شيء[1] من العقل هو أنه قد ثبت أنه سبحانه، محدث للعالم، وأنه لا واسطة بين شيء ولا شيء، وإذا لم يكن محدث العالم لا شيء وجب أن يكون شيئاً. ومن السمع قوله تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم﴾[2]

---

(١) يجوز المعتزلة بل وكما قال الأشعري وأكثر أهل الصلاة اطلاق لفظ شيء على الله، انظر المقالات ٢/٢٠٢.

(٢) الانعام: ١٩.

وغيرها، واستدلوا على أنه لا كالأشياء بقوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ وغيرها من أدلة العقل»[١].

قلت: وهذا هو المعلوم من دين جميع الأنبياء والمرسلين والأئمة الهادين، (صلوات الله عليهم أجمعين) وذلك لأن الله سبحانه، ما دل عباده على معرفة ذاته إلا بما أراهم إياه من عجيب خلقه وبديع صنعه الذي بهر العقول وعجزت الإنس والجن عن أن يأتوا بأصغر جسم وأحقره، كما قال الله سبحانه: ﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب. ما قدروا الله حق قدره ان الله لقوي عزيز ﴾[٢]. فلما بهرهم صنعه وعجزوا عن الاحاطة به علماً فضلاً عن أن يحيطوا بمنشئه وتصوره علموا أن منشئه ومصوره ومبتدعه وخالقه لا يدري كنه ذاته، وأنه كما دل على نفسه، عز وجل حيث يقول: ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾. وأنه يستحيل مشاركته تعالى، لشيء من خلقه لا في الذاتية ولا في غيرها، ولا يجوز أن يقال أن ذاته تعالى، اسم جنس تشترك فيه الذوات وكذلك صفاته تعالى. ومما يؤيد ذلك ما روى عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) انه قال: «يوشك الشرك أن ينتقل من ربع إلى ربع ومن قبيلة إلى قبيلة قيل يا رسول الله وما ذاك الشرك؟ قال قوم يأتون بعدكم يحدون الله حداً بالصفة». وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) في بعض خطبه المذكورة في (نهج البلاغة).

كلام حميدان في التصريح

قال السيد حميدان في الفصل الخامس من كتاب (التصريح) في ذكر البلوي بجواز استعمال المجاز مع الحقيقة وكثير من الأسماءِ والصفات، وذلك ظاهر في اباحة الله سبحانه، لعباده أن يتسموا مجازاً بما هو من أسمائه حقيقة نحو الملك والقادر، وإضافته إلى نفسه مجازاً ما هو من صفاتهم حقيقة نحو العين واليد، وذلك هو الذي يجب أن يحمل عليه كل اسم تسمى به الله وغيره من الأسماء المشتركة في اللفظ دون المعنى، ولا يجوز أن

(١) انظر تنبيه الغافلين ق ٨ ضمن المجموع.

(٢) الحج: ٧٣، ٧٤.

يجعل من قبيل أسماء الأجناس التي يتوصل بها إلى القياس لكون أسماء الأجناس من خصائص المحدثات التي يتعالى الله عنها لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، فإذا لم يكن له مثل فليس له جنس إذا لم يكن له جنس فالمشاركة بينه وبين غيره مما يتوصل به إلى القياس له على غيره أن يكون الحاداً في أسمائه وعدولاً عن طريق معرفته وتحريفاً للكلام عن مواضعه، وتلبيساً على من لم يميز بين ما يكون من الأسماء مشتركاً. إلى آخر كلامه (عليه السلام)[١].

الهادي القـادر فـي الشاهـد مجاز لأنـه مقـدر

وقال الهادي (عليه السلام): «القادر في الشاهد إنما هو مجاز لأنه في الحقيقة مقدر وليس بقادر، وكذلك الحي والعلم». قلت: فعرفت من هذا أنه لا يجوز أن تحد ذات الله سبحانه، ولا صفاته بالحدود الموهمة للتشبيه والمشاركة لا بمعنى التصور، ولا بمعنى شرح اسم جنس عام يكون البارئ تعالى، نوعاً من أنواعه، لأنه ليس كمثله شيء، ولأنه لا طريق لنا إلى معرفة ذاته وصفاته إلا بما أتانا من بدائع مخلوقاته، ودلنا عليه من أسمائه وصفاته، كما قال الهادي (عليه السلام): «تحيط به الظنون، ولا يصفه الواصفون إلا بما وصف به نفسه من قوله هو سبحانه، كما قال في آخر سورة الحشر». إلى آخر كلامه (عليه السلام).

وقال البستي[٢] في كتاب (الباهر على مذهب الناصر) (عليه السلام) ما لفظه: «فلم يعرف الله سبحانه من وصف ذاته بغير ما وصف به نفسه». انتهى. ولم يحيطوا بكثير من مخلوقاته تعالى، علماً فضلاً عن أن يحيطوا بشيء من كنه ذاته، عز وجل، فكيف يصح جمع ذاته تعالى، وذات غيره، أو صفاته وصفات غيره في الحد الذي هو

---

(١) انظر ق ٥ ضمن المجموع.

(٢) أبو القاسم اسماعيل بن أحمد البستي من أتباع الناصر إلى الحق الأطروش بالديلم وأحد مريديه الملتزمين بفكره وله المؤلف الذي أشار إليه الشرفي في عقيدة الناصر في أصول الدين، قال الحاكم في ترجمته أنه أخذ عن قاضي القضاة علم الكلام، وناظر الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) فقطعه. توفى البستي حوالي ٤٢٠ هـ انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٣٨٥ وطبقات الزيدية ١/ق ٣٠.

مركب من جنس وفصل، والجنس بزعمهم لا بد أن يشترك فيه المحدود وغيره، وكيف يتهيأ الاشتراك في شيء من الأشياء، والله سبحانه، ليس كمثله شيء، ولو شاركه، تعالى شيء من الأشياء في أي شيء لكان له تعالى، مثل وشبيه، ولا فرق في حد العالم المتقدم ذكره بين أن يراد به التصور أو شرح الاسم، لأنه ان أريد التصور فواضح، وان أريد شرح الاسم، فلا بد أن يكون اسما للبارئ تعالى، ولغيره على سبيل الحقيقة فيوضح بلفظ مرادف له في دلالته على ما هو له من غير نقص من مدلوله، وذلك محال في حق الله سبحانه وتعالى، كما إذا قيل ما الذابل؟ فيقال الرمح. أو ما الليث؟ فيقال الأسد. فإذا قيل ما العالم؟ وقيل له هو من يمكنه إحكام الأشياء المتباينة وتمييز كل منها، فلا بد أن يراد به كل من يمكنه ذلك من المخلوق والخالق، وحينئذ لم يكن شرحاً ولفظاً مرادفاً لعالم، لأن العالم حقيقة هو الله تعالى، فقط، فلم يكن اللفظان مترادفان، وان سلم الترادف لزم من ذلك ايهام التشبيه، فيكون الخالق والمخلوق في هذا الاسم مستوين في كونهما عالمين بعلم، أو عالمين بغير علم، وهو محال.

حــد العلم

وأيضاً فإن قولهم في حد العالم هو المختص بصفة لمكانها يصح منه الإحكام تحقيقاً وتقديراً لا يصح إلا في المخلوق، لأن قولهم المختص بصفة لمكانها يصح منه الإحكام، أي لأجل تلك الصفة يصح منه الإحكام، فالصفة التي اختص بها العالم علة في تسميته عالماً لولاها لما سُمى عالم، وهذه الصفة لا بد أن تكون غير الموصوف وإلا لما صح أن يقال هو المختص بصفة لمكانها يصح منه الإحكام، وهذه الصفة إنما هي العلم، وذلك محال في حق الله تعالى. وكذلك قولهم في القادر والحي ونحو ذلك، لا يقال فإنه تعالى، وقد شاركه غيره في كونه شيئاً، لأنا نقول: ليس في قولنا شيء تشبيه، لأنه اسم عام يقع على الأشياء المشابهة، والشيء الذي «ليس كمثله شيء» ولا بد مع ذلك من قيد «لا كالأشياء» لما سيأتي إن شاء الله تعالى. ولو لم يسم تعالى، شيئاً لكان غير شيء، وهو محال، لأن المعدوم ليس بشيء.

القاسم بن محمد : الله شيء وإنما مشيئي

قال القاسم (عليه السلام) في كتاب (المسترشد) : «فإن سأل من الجهمية سائل فقال : هل الله شيء؟ قيل له نعم الله شيء لا يشبه بالأشياء، الأشياء مشيأة، وهو سبحانه، شيء لا مشيأ. فإن قال : أنت شيء؟ قيل له نعم أنا شيء مشيأ لا أني شيء غير مشيأ، والله تعالى، لا مشيأ، بل الله مشيئي الأشياء لا يشبه ما شيأ، فليس في قولي أنا شيء والله شيء تشبيه لما فصلناه من معنى المشيئي والمشيأ».

الهادي : قولنا شيء لله لنفي العدم

وقال الهادي (عليه السلام) : «نريد بقولنا شيء إثبات الموجود ونفي العدم المفقود، لأن الإثبات أن نقول شيء، والعدم لا يثبت شيئاً، لأن من أثبت شيئاً فقد أثبت صانعاً مدبراً، ومن لم يثبت شيئاً كان في أمره ذلك متحير ودخل عليه ضد الاقرار وهو النفي والشك والانكار». إلى قوله «وفيما قلنا به ما يقول الله، الواحد الأعلى ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾[1]. إلى قوله : «فذكر سبحانه وتعالى عما يصف المبطلون وتقول عليه به الملحدون، أنه شيء موجود ولا يذكر ولا يوصف بحد من الحدود».

وقال الحسين بن القاسم[2] (عليه السلام) فيما حكاه عنه السيد حميدان في (مجموعه) : «فإن قال فما هو؟ قيل له، ولا قوة إلا بالله، مسألتك تحتمل ثلاثة أوجه لنا : أن تكون سألت عن اسمه، وأما أن تكون سألت عن صفته، وأما أن تكون سألت عن ذاته. فإن كنت سألت عن اسمه، فهو الله الرحمن الرحيم، وإن كنت سألت عن صفته، فهو الواحد القديم الحي القدير العليم، وإن كنت سألت عن ذاته فهو الذي ليس كمثله شيء»[3].

---

(١) الانعام : ١٩.

(٢) يعني الحسين بن القاسم العياني، تقدمت ترجمته، وقد أفرد حميدان له كتاباً في الدفاع عن عقيدته، وابن الوزير ممن يتهمون العياني في عقيدته وقد أشار إليه بذلك الاتهام في كثير من كتبه، انظر الروض الباسم ٣/٢ وإيثار الحق على الخلق ص ٩٧.

(٣) انظر التصريح بالمذهب الصحيح ق ٢٧ ضمن المجموع.

عجز الحواس في إدراك الذات الإلهية

قال الهادي (عليه السلام) في مثل ذلك ما لفظه: «قيل له: لعجز حواسك وعقلك عن درك معبودك، جل جلاله، بالتحديد صح له ما أنكرت من التوحيد، لأن عقلك وحواسك أدوات مجعولات مركبات على درك المخلوقات مثلهن المصورات بالخلق كتصويرهن، وأما ما لم يكن لها مشابهاً ولا لمعانيهن مشاكلاً، وكان عن ذلك متعالياً، ولم يكن له حد ينال، ولا شبه يضرب له فيه الأمثال، فلا يدرك، جل جلاله، بهن ولا تدرك معرفته سبحانه، بشيء منهن إلا ما دل به على نفسه من أنه هو، وأنه القائم بذاته. فلما صح عند ذوي العقول والبيان، وثبت في عقول كل ذي فهم وبيان: أن الحواس المخلوقة والألباب المجعولة لا تقع إلا على مثلها، ولا تلحق إلا بشكلها، ولا تحد إلا نظيرها صحت له لما عجزت عن درك تحديد الوحدانية، وثبت للمتبع عليها من ذلك الربوبية، لأنه مخالف لها في كل معانيها، باين عنها في كل أسبابها، ولو شاكلها في سبب من الأسباب لوقع عليه ما يقع عليها من درك الألباب».

معنى الحي كما يفسره الهادي

وقال (عليه السلام) في تفسير معنى الحي: «قيل له: الحي يخرج على ثلاثة وجوه: فمنهن المتحرك من ذوي الحواس المفهومة من الملائكة والجن وإنس، وغير ذلك من الخلائق المعلومة وغير المعلومة ذوات الأرواح الجائلة». إلى قوله: «والمعنى الثاني: فيما يحييه وينشيئه بجميع ما يذرأ ويخرج للعباد بالماء المبارك في الأرض ذات المهاد من النخيل الصنوان وغير الصنوان». إلى قوله: «والمعنى الثالث: فهو الذي لا يجوز غيره في الله ذي السلطان وذي الجبروت والرأفة والاحسان، وهو أن معنى الحي هو الذي يجوز منه الفعل والتدبير، وذلك، فهو الله الحي الدائم اللطيف الجبار». انتهى.

وإلى هنا انتهى بنا شرح ما أراد الإمام (عليه السلام) ذكره من المقدمة، ونشرع الآن في المقصود من الكتاب بمن الله وتوفيقه وتيسيره.

القسم الأول

كتاب التوحيد

قال (عليه السلام):

(كتـاب التوحيـد)

أي التوحيد لله سبحانه، والافراد له تعالى، بما يختص به من الصفات الإلٓهية ونفي التشبية له. واعلم: ان التوحيد في حق الله بالنظر إلى وضع اللغة ليس إلا نفي الثاني، لكنه قد صار بالاصطلاح موضوعاً للعلم بالله سبحانه وتعالى، وصفاته الذاتية والعقلية، وما يحق له تعالى، من الأسماء والصفات، وما يستحيل عليه، ونحو ذلك.

والكتاب: مصدر المراد به هنا المكتوب كاللفظ بمعنى الملفوظ واشتقاقه من الكتب وهو الضم والجمع، ومنه سميت الجماعة كتيبة لاجتماعها.

والتوحيد: مصدر من وحد الشيء جعله واحداً، وإلى هذا أشار، (عليه السلام) بقوله (هو لغة)، أي في لغة العرب (الافراد)، ومنه وحّد الشجرة إذا قطع أغصانها ولم يبق إلا غصناً واحداً. والتوحيد نوع من التمر مختار. قال المتنبي:

يرتشفن من فمي رشفـــات هن فيه أحلى من التوحيد[1]

(واصطلاحاً)، أي في اصطلاح أهل علم الكلام ما قال (الوصي) أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) لمن سأله: (التوحيد: إن لا تتوهمه) والعدل: أن لا تتهمه، وصدق (عليه السلام) أن توحيد الله سبحانه لا يمكن إلا بأن لا يتوهمه الانسان ولا يتصوره ولا يتطرق إليه شيء من خواطره بتكييف ولا تمثيل، لأن كل ما تصوره الفهم أو تخيله الوهم فهو مخلوق مجعول، وما كان كذلك فليس بواحد، إذ قد شاركه غيره في كونه مخلوقاً مجعولاً، وغير ذلك من الصفات.

اعلم: أنا قد ذكرنا فيما سبق أن الله سبحانه، لا يعلم ضرورة، فلا [بد][2] من تحصيل معرفته بالبراهين العقلية.

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «فأما الأمور السمعية على تعددها واختلاف أنواعها، فلا سبيل إلى العلم بذاته تعالى، بواسطتها، لأن صحة كل منها متوقف على معرفة الله تعالى، ومعرفة حكمته.

وأما البراهين العقلية فالنظر فيها مقصور على ما يكون له تعلق بذاته تعالى، نوع تعلق، ليكون بالدلالة عليه أولى من الدلالة على غيره، ثم هي منقسمة في نفسها قسمين، فالقسم الأول منها: استدلال بالمؤثر على الأثر». قال في (التمهيد)[3]: «وهو ضربان: أحدهما: أن يكون تأثيره بطريق الايجاب، وذلك كاستدلالنا على كونه مدركاً بكونه حيا. والثاني: أن يكون تأثيره بطريق الاختيار، وذلك كاستدلالنا بكونه تعالى، عالما بقبح القبيح وغنياً عن فعله أنه لا يفعله وبكونه عالماً بوجوب الواجب عليه وقادراً عليه على وجوب حصوله من جهته».

الـرد علـى رأي الإمـام يحيـى فـي التأثيـر

قلت: والحق أنه لا يجوز ولا يصح أن يكون التأثير في حقه تعالى، على جهة

(١) انظر ديوانه ص١٩ طبع المؤسسة العربية للطباعة والنشر بيروت. بدون تاريخ.

(٢) زيادة لاتساق الكلام.

(٣) كتاب التمهيد في أدلة التوحيد مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء.

الايجاب لا في مسألة الإدراك ولا في غيرها، وإدراكه تعالى، للمدركات إنما هو علمه بها، لما سيأتي في مسألة سميع بصير، إن شاء الله تعالى. والحق أيضاً أنه لا واجب على الله تعالى، لعباده، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى.

وأما الاستدلال بكونه تعالى، عالماً بقبح القبيح وغنياً عن فعله على أنه لا يفعله فصحيح.

قال (عليه السلام)[1]: «والقسم الثاني منها الاستدلال بالأثر على مؤثره. ثم هذا القسم نوعان: أحدهما: أن يكون الأثر صادراً عن مؤثره على سبيل الايجاب، كمعلولات العلل، وهذا في حقه تعالى، محال، لأن ذاته غير موجبة، كما سنقرره في موضعه، إن شاء الله. وثانيهما: أن يكون الأثر صادراً على جهة الاختيار. وتلك الآثار نوعان: جواهر وأعراض. والأعراض على نوعين: أحدهما غير مقدور لنا كالروائح والطعوم والألوان والحياة والشهوة والقدرة وغيرها. وثانيهما مقدور لنا، كالحركة والاعتماد والصوت، فما كان مقدوراً لنا فلا سبيل إلى الاستدلال به على الله تعالى، إذ ليس يكون دالاً عليه، إلا إذا كان مختصاً بالوقوع من جهته إلا إذا وقع على وجه يتعذر وقوعه منا على ذلك، كحركة الفلك، وجرى الشمس، والقمر، وهبوب الريح، فانه يكون دليلاً عليه تعالى.

وأما الجواهر والأعراض التي ليست مقدورة لنا فهي دالة عليه تعالى، بكل حال».
إلى أن قال (عليه السلام): «واعلم: أن توجيهات الدلائل التي تدل على حدوث العالم كثيرة وهي في كيفية دلالتها على الحدوث على وجهين:

الأول منها: عام لجميع الأجسام مفرداتها ومركباتها، وشامل لجميع متباينات أصنافها ومختلفات أنواعها. وهذا كالدلائل المبنية على مقارنتها للحوادث، وسلوك طريق الامكان إلى غير ذلك من الطرق العقلية.

الثاني: خاص لبعض الأجسام. وهذا كالدلائل المأخوذة من السموات على صفاتها واختلاف كيفياتها، ثم الدلائل المأخوذة من الأرضين وما فيها من عجائب الخلق من

---

(١) يعني الإمام يحيى بن حمزة، تقدمت ترجمته.

الحيوانات والنباتات وعوالم البر والبحر، ثم الدلائل المأخوذة من الأمور الحاصلة بينهما كالسحاب المسخر بين السماء والأرض، ومجاري الريح، والأمطار، واختلاف الليل والنهار ومجاري الشمس، والقمر، والنجوم، إلى غير ذلك من عجيب الاتقان وبديع الخلق واحكامه على القانون الذي لا يعلم مصلحته إلا هو، ولا يحيط بدقائق صنعه إلا علمه، فسبحان من لا تقدره العقول، ولا تقع عليه الأوهام». انتهى.

قلت: وقد سلك الإمام (عليه السلام) في كتابه هذا طريقة المتقدمين من أهل البيت (عليهم السلام) وهي الاستدلال على ذاته تعالى، بالآيات المثيرة لدفائن العقول، كما ستراه، إن شاء الله تعالى، وهو في الحقيقة استدلال بالمصنوع على الصانع، ولما كان الدليل على ذات الله تعالى، هو حدوث صنعه وجب ذكر حدوث العالم أولاً. قال (عليه السلام):

[١] (فصــل) والعـالـم محـدث

وحقيقة المحدث: هو ما سبق وجوده عدمه أو سبق وجوده وجود غيره، فهذا حقيقة المحدث، وأما العالم فيذكر اختلاف الناس فيه وفي أول مخلوق ما هو؟ وفي أنواعه.

أما اختلاف الناس في العالم فقال السيد حميدان (عليه السلام): «العالم عند الموحدين له معنيان: فالمعنى الأول: أن يراد به جملة ما يعقل وما لا يعقل في السموات والأرض، وما بينهما. والمعنى الثاني: أن يراد به ما يعقل خاصة، فالعالمون هم الملائكة والجن والانس، وأحدهم عالم، ويقال لأهل كل عصر عالم. ومن رواة الأخبار من قال: إن العرش والكوسي غير السموات والأرض. وقال بعض الأئمة (عليهم السلام): يمكن أن يكون العرش جملة العالم، ويمكن أن يكون موضعاً من أشرف العالم عظم الله أمره وسماه عرشاً له، كما عظم أمر مواضع في الأرض وسماها بيوتاً له. قال: ويمكن أن يكون الكرسي ضرب مثل لاحاطة علم الله تعالى، بكل شيء، ولا فرق بين قوله سبحانه، أنه استوى على العرش [١]

---

(١) الاعراف: ٥٤.

وقوله انه في السماء وفي الأرض إله »[1] [2] . انتهى .

قلت : وسيأتي الكلام في تفسير العرش والكرسي ، إن شاء الله تعالى .

وقال الإمام أحمد بن سليمان : « ولا خلاف أن العالم يسمى صنعا » . قال : « وهو مصدر صنع يصنع صنعاً ، وأصله فعل يفعل فعلاً ، يصح أن اسمه يدل على أنه فعل ، ولا يكون الفعل إلا من فاعل ولا يكون إلا محدثاً لتقدم فاعله عليه » . قال السيد حميدان (عليه السلام) : « وأما عند الملحدين والفلاسفة ومن قال بقولهم من الباطنية وأشباههم ، فإنهم يزعمون أن العوالم كثيرة منها : العقول التي زعموا أنها قبل الزمان والمكان ، ومنهم من يعبر عن تلك العقول بأنهم الملائكة الروحانيون المقربون . ومنها : عالم الأفلاك والأملاك ، ومنهم من يعبر عنها : بأنهم الملائكة الكروبيون[3] . ومنها : عالم الطبائع الأربع التي يسمونها العناصر والأمهات ، والاسطقسات[4] والأركان . ومنها : عالم الكون والفساد ، وهو الأرض وما فيها مما يحدث ويفنا ، ويزيد وينقص ، ويحيا ويموت » . قال : « وأما أصل العالم ، أي أول مخلوق منه ، فلا حاجة بنا إلى ذكر ما زخرفته الفلاسفة في ذلك ، وأما عند أئمة العترة (عليهم السلام) فإنهم يقولون : أن معرفة أول مخلوق وكيفية خلقه من الغيوب التي لا طريق إليها إلا الخبر الذي يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو أن أول ما خلق الله سبحانه ، هو الهواء الذي هو مكان لا في مكان ، وهو جسم لطيف يتحرك ويسكن ، واستدلوا بذلك على أن أول وقت خلقه الله سبحانه ، يجب أن يكون وجوده مقارناً لوجود الهوى »[5] .

---

(١) الزخرف : ٨٤ .

(٢) انظر تنبيه الغافلين ق ٦ ضمن المجموع .

(٣) الملائكة الكروبيون لدى الباطنية هم العقول السبعة ، وقد قالوا بذلك ليطابق نظريتهم في الإمامة السبعية فهذه العقول في العالم السماوي يقابلها الأئمة في العالم الأرضي ، انظر الحارثي اليماني ، الأنوار اللطفية ، ضمن كتاب الأعظمي ، الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية ص٩٨ .

(٤) في الأصل : استقصات ، والأصح ما أثبتناه ، والاسطقسات جمع اسطقس . وهو بمعنى الجوهر ، يقول ابن سيناء في تعريفه : انه « الذي يكون الكون منه بالتركيب ، وهو في الشمس يسمى اسطقسا وهو الذي ينحل إليه » الشفاء ٢٨٠/٢ .

(٥) تنبيه الغافلين ق ٦ ضمن المجموع .

وقال الحسين بن القاسم (عليه السلام) في كتاب (المعجز الدليل) على حدث الهواء: «أنه لم يخل من الزمان طرفة عين، ووجدنا الزمان محدثاً، وهو حينئذ سكون الهواء فعلمنا أن ما لم ينفك من المحدث ولم يوجد إلا بوجوده أن سبيله في الحدث كسبيله. فإن قال: وما الدليل على حدث الزمان؟ قيل له: ولا قوة إلا بالله، إن كل ساعة لها أول وآخر» إلى آخر كلامه (عليه السلام).

وقال الإمام المهدي[1] (عليه السلام) في كتاب (رياض الافهام): «والهواء جسم رقيق لطيف». وقال أبو الهذيل: [الهواء][2] مكان للجسم، وليس بجسم. وقيل ليس بشيء. «قال: [الإمام المهدي (عليه السلام): والحجة لنا على أنه جسم][3] إدراكه عند الحركة وملؤه الظروف واحساسه في المخاريق»[4]. انتهى.

كيفيــة نشوء الكـون

رجع الكلام إلى تتمة ما حكاه السيد حميدان (عليه السلام) عن العترة (عليهم السلام) في أول ما خلق الله: «ثم خلق الله سبحانه، بعد الهواء الماء، ثم خلق الرياح، فحركت ذلك الماء حتى أزبد، ثم خلق النار، فأحرقت ذلك الزبد، ثم خلق الأرض من الحراقة والسماء من الدخان، ونحو ذلك مما قصه سبحانه، في كتابه على لسان نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم).

قلت: ومما يؤيد هذا قوله تعالى: ﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما ﴾[5].

قال الهادي (عليه السلام) في جواب من سأل عن هذه الآية فقال: «كيف كانتا

(١) يعني أحمد بن يحيى المرتضي، تقدمت ترجمته.

(٢) زيادة من ع.

(٣) زيادة من ع.

(٤) الخرق بفتح الخاء وسكون الراء الثقب ويجمع على خروق، أما مخاريق فجمع مخراق وهو السيف ويبدو أن جمعه خرق على مخاريق على الطريقة الدارجة. انظر اللسان مادة: خرق.

(٥) الأنبياء: ٣٠.

مرتوقتين؟ وما الرتق؟ وكيف فتقا؟ وما الفتق؟» فقال (عليه السلام): «إن الله تبارك وتعالى، الخالق لكل شيء والمصور له، والمدبر خلق الماء، والهواء، والنار، والرياح، فابتدع هذه الأشياء الأربعة ابتداعاً، وانتزع تكوين تصويرها انتزاعاً من غير ما أصل كان موجوداً مع الرحمن، فخلق، تبارك وتعالى، هذه الأشياء طبائع مختلفة متضادة غير مؤتلفة، فجعلها أصولاً لكل ما خلق وبرأ. وهذا المعنى الذي به تكلمنا[1] ... ذكر ذلك عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (صلوات الله عليه)، لنا[2] ... قال: «فلما أن خلق الله تبارك وتعالى، الماء والرياح، أوحى إلى الرياح بأن تصفق وتهيج عوازب الماء وأمواجه، فهيجت أمواجه، وزعزعت ساكنه، فارتدعت عوازبه، فتراكم زبده، وعظم أمره، ثم أوحى إلى النار فأحرقت ذلك الزبد فثار منه دخان فصعد الهواء وبقى حراقة الزبد، فخلق الله السموات من ذلك الدخان، كما قال سبحانه، ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض آتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾. فقد يمكن أن يكون معنى «ففتقناهما» هو ميزناهما من أصل واحد، فخلقناهما السماء من دخان ذلك الشيء، والأرض من جثياته، فهذا عندي أحسن ما أرى فيه من القول والله سبحانه، أعلم. ولا أتوهم أنه يصح في قول خلاف هذا». انتهى كلامه (عليه السلام)[3]، بلفظه ومثله ذكره ولده المرتضي[4] (عليه السلام) في تفسير هذه الآية. وقد قيل إن المراد بفتق السماء فتقها بالأمطار، وبفتق الأرض فتقها بالنبات والأشجار، وهو قول الناصر[5] (عليه السلام)، حكاه عن البستي في كتاب (الباهر).

ولعل الوجه [الأصح][6] هو الأول، والله أعلم.

قال السيد حميدان (عليه السلام): «وأما الخلاف في أنواع العالم فمذهب أئمة العترة (عليهم السلام) فيه بخلاف ما ذهب إليه الفلاسفة من أن أول مخلوق هو العقل

---

(١) الكلام كما وهو اضح غير تام.

(٢) الكلام كما هو واضح غير تام.

(٣) يعني كلام الإمام الهادي.

(٤) محمد بن يحيى تقدمت ترجمته.

(٥) من يعنيه هنا هو الناصر الأطروش وقد تقدمت ترجمته.

(٦) زيادة ليتسق الكلام.

الأول من العقول العشرة التي زعموا أنها قبل الزمان والمكان، كما حكيناه عنهم من قبل، وبخلاف ما ذهبوا إليه هم والمعتزلة من القول بالجوهر والخط والسطح، وبخلاف ما ذهب إليه نفاة الأعراض[1] ومن يجوز وجود عرض لا في محل، وذلك لأنهم (عليهم السلام) لم يتعدوا عقولهم، ولم يتكلفوا علم ما لا طريق لهم إلى العلم به ولا ما قد علموه بالمشاهدة ضرورة، أو بطريقة القياس العقلي لما لم يشاهدوا على ما شاهدوا، وذلك لأن جميع ما يشاهد من العالم لا يخلو من أن يكون محلاً لغيره أو حالاً في غيره، فالمحل هو الجسم، والحال هو العرض، والعرض صفة، والجسم موصوف، ومن المعلوم بالمشاهدة استحالة وجود جسم خال من عرض ووجود عرض لا في محل»[2]. انتهى.

ومما يتعلق بذلك الكلام في الهواء وكونه مكاناً لكل الأشياء، وقد أجاب المرتضي محمد بن يحيى (عليهما السلام) من سأله عن السموات والأرض أهما في مكان؟ فقال (عليه السلام): «أرشدك الله وهداك وأعانك وكفاك عن الحجة على من قال: أنكم احتججتم علينا في التشبيه إنكم قلتم أن الجسم لا يكون إلا في مكان، فاخبرونا عن السماء والأرض هما في مكان أم لا؟ قال فان قلنا هما في مكان أيضاً قال: فهل للمكان مكان؟ قال: فإن قلنا ذلك أوجبنا أن الأشياء لا نهاية لها ولا غاية، وإن قلنا إنهما لا في مكان فما الذي أنكرنا من مقالتهم؟».

قلت: فالدليل على كسر مقالتهم كيف هو؟ وما هو؟ وما الجواب في ذلك؟ قال محمد بن يحيى[3] (عليه السلام): «الجواب فيه كثير ونحن نختصر ذلك بعون الله فنقول: إن الله، عز وجل كان ولا مكان، وهو الجاعل لكل مكان، فلو قلنا: أنه لم يزل مع الله مكان، لأوجبنا أنه لم يزل معه قديم أزلياً، ولو قال بذلك قائل لأبطل التوحيد، لأنه لا يخلو المكان من أن يكون سابقاً لله، عز وجل، فقد أوجبوا أن يكون معه ما هو أقدم منه، ومن

(١) من القائلين بنفي الأعراض الأصم، أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان والنظام، إلا أن النظام أثبت الحركات أعراضاً، وهؤلاء يقولون: إنما الأعراض نفس المحل، والثابتون يقولون: هي غير المحل. الأيجي، المواقف ٩٩، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ٩٢، الأشعري، المقالات ٤٧/٢.

(٢) انظر تنبيه الغافلين ق ٦ ضمن المجموع.

(٣) المرتضي المتقدم ذكره.

قال بذلك فقد كفر وجعل شيئاً من غير خلق الله موجوداً . وإن قالوا : إن المكان من خلق الله وهو الجاهل له فقد كان الله سبحانه ، ولا مكان ، تعالى الله عما يقوله المبطلون والمشبهون علواً كبيراً ، ولكن الله سبحانه ، خلق الهواء وجعله مكاناً للأرض والسماء ثم ليس بعدهما ما يقع عليه اسم شيء من الأشياء ، فهذه حجة قاطعة لهم . والدليل على ذلك قول الله سبحانه : ﴿ ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب ﴾[1] ، فذكر ، عز وجل ، خلق السموات والأرض وما بينهما ولم يذكر خلقاً بعدهما ، ولو كان له خلقاً سواهما لذكره ، كما ذكرهما ومن خلق بينهما ، ولا يقال بينهن إلا لما يقابلن عليه وحوينه وحال بين اطباقهن وحذونه بكونه فيهن ، ولو كان بعد الأرض السابعة والسماء السابعة شيء لقال وما بينهن وما فوقهن وما تحتهن ، فلم يذكر شيئاً خلقه إلا السموات والأرضين وما بينهن لا غير ذلك من الأشياء ، سبحانه وتعالى . فإن قال قائل : وإذا قلت أن الأرض والسماء أقيمتا في الهواء ، ففيم أقيم الهواء ؟ قيل له في غير شيء من الأشياء أقامه الخالق لجميع ما برأ ، فهو سبحانه ، المقيم في غير مكان ، إذ هو سبحانه ، القادر على ما أراده . فإن قال : لا بد أن يكون الهواء في مكان . قيل له : وكذلك المكان لا بد له من مكان ، وكذلك المكان أيضاً لا بد له من مكان ، وإذا كان ذلك كذلك كان إلى غير نهاية ، وبطل القول وبان الفساد وصار بلا شك نائياً عن السداد ، لأنه لا يكون على قوله مكان حتى يتقدمه مكان ، وإذا كان لا يكون متقدماً حتى يتقدم متقدم لم يكن إذن شيء يدرك ، أو ليس الذي خلق الأشياء من غير شيء قادراً أن يقبض في غير شيء ؟ بلى وهو على كل شيء قدير » . انتهى .

واعلم : إن حدوث العالم هو قول أكثر الناس من أهل الإسلام ، وأهل الكفر الكتابيين ، والبراهمة ، وبعض عباد الأصنام ، وغيرهم . قال (عليه السلام) : (خلافاً لبعض أهل الملل الكفرية) وهم الدهرية ، بفتح الدال ، نسبة إلى الدهر ، لقولهم بقدمه ، والدهر هو حركات الأفلاك ، وأما الدهر ، بضم الدال ، فهو الرجل الذي كبر سنه وتطاول عليه الدهر . وكلامهم إنما هو في الأجسام أنفسها ، وأما تراكيبها ، فلا خلاف في حدوث الأكثر منها .

---

(١) ق ٣٨ .

المطرفية لا يؤثر إلا في الأصول الأربعة

وقال القرشي: «اتفق الناس على أنه لا بد للعالم من مؤثر ما، ثم اختلفوا، فقال أهل الإسلام، والكتابيون والبراهمة، وبعض عباد الأصنام: انه فاعل مختار. وبه قالت المطرفية، لكن زعموا أنه لا مؤثر إلا في الأصول الأربعة، التي هي الهواء، والماء، والأرض، والنار». وقال أهل الالحاد: انه موجب، ثم اختلفوا، فقال أهل النجوم: التأثير لها ولحركاتها فقط، ولم يثبتوا غير ذلك. وقالت الدهرية: التأثير للدهر. وهو قريب من الأول، إذ المرجع بالدهر إلى حركات الافلاك. وقالت الطبائعية: بالطبع. وقالت الباطنية: إن ذات البارئ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، علة قديمة صدر عنها السابق[1]، وصدر عن السابق التالي، وعن التالي النفس الكلية.

الفلاسفة: المؤثر في العالم علة قديمة

وقالت الفلاسفة: «المؤثر في العالم علة قديمة صدر عنها عقل واحد، ثم تكثر هذا العقل إلى غير ذلك من الأقوال الباطلة التي هي سبب كل غال، ومنها تفرعت كل بدعة باطلة».

قال في (المعراج) ما ذكره القرشي ذكر قاضي القضاه حيث قال: «لا يوجد من قال بنفي المؤثر في العالم جملة وتفصيلاً. وقال: «إن القول بنفي المؤثر جملة يشبه مذهب السوفسطائية خلا أنه حدث جماعة من الوراقين وضعوا مقالة لم يذهب إليها أحد، وقالوا: بأن العالم قديم ولا مؤثر فيه، وبصر هذا القول المتزندق ابن الراوندي». وهكذا ذكر الفقيه

(١) فكرة السابق والتالي عند الإسماعيلية أو الباطنية فكرة منبثقة عن نظرية الفيوض الافلاطونية المحدثة فالسابق هو العقل الأول الذي انبثق عن المبدأ الأول أو العلة الأولى وعن السابق صدر التالي، وهكذا دواليك حتى العقل العاشر ولا تنتهي فكرة السابق والتالي إلى هذا الحد بل تنتقل من العالم العلوي إلى العالم السفلي، وهذا الأخير امتداداً للأول إذ النفوس الروحانية التي اتخذت مكاناً لها في عالم الكون والفساد سوف تعود إلى هياكلها النورانية (العقول) ولكل من السابق والتالي مرتبة، فالسابق مرتبته «سدرة المنتهى» ومرتبة التالي «جنة المأوى». انظر تفاصيل ذلك في كتاب الداعي الإسماعيلي المطلق بائمن إبراهيم بن الحسين الحامدي، كنز المولد تحقيق مصطفى غالب ٧٦. وكتاب الداعي الحارثي اليماني، الأنوار اللطفية ضمن كتاب الأعظمي، الحقائق الخفية ١٠٤، وعارف تامر، الإمامة في الإسلام ١٤٣.

حميد[1] وابن الملاحمي . والذي عليه الجمهور أن الخلاف واقع في المؤثر جملة ، كما أنه واقع فيه تفصيلاً ، وان من الناس من لم يثبت مؤثراً قط ، فقد روى نفي المؤثر [عن][2] الملحدة ، والدهرية ، والفلاسفة المتقدمين ، والطبائعية .

وقال القاضي : « لم تنف الفلاسفة القدماء إلا المؤثر المختار دون الموجب » . انتهى .

الأدلـة على حـدوث العالـم

(لنا) على حدوث العالم أدلة كثيرة عقلية وسمعية مثيرة لدفائن العقول معلومة لجميع من يصح منه العلم ، منها ما نبه الله عليه في قوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾[3] .

الدليـل الأول

ففي هذه الآية الكريمة من الآيات والدلالات الظاهرة التي توصل إلى العلم واليقين من معرفة حدوثه ومعرفة محدثه ، وهو الله سبحانه وتعالى ، بأبين التبيين . (وبيان الاستدلال بها) على ذلك : (أما السموات والأرض) التي بدأ الله بذكرهما لكونهما أعظم المخلوقات في طريق الاعتبار وأبينها ، ولما اشتملا عليه من الأجرام العظيمة ، وكونهما محلاً لليل والنهار (فأنا نظرنا) ، أي فكرنا (في خلقهما) وبديع صنعهما (فوجدناهما لم ينفكا عن إمكان الزيادة والنقصان) ، أي لم يفارقا إمكان الزيادة والنقصان ، أي يحكم العاقل بفطرة عقله بإمكان الزيادة فيهما والنقصان ولا يحيله ، أي لا يحكم بفطرة عقله أنه يستحيل إمكان الزيادة والنقصان فيهما ، أو يحكم أيضاً أنهما لم ينفكا عن ذلك الامكان ، أي ذلك متلازم

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) زيادة من ع .

(٣) البقرة : ١٦٤ .

لهما ، (و) يحكم أيضاً بفطرة عقله أنهما لم ينفكا عن إمكان (التحويل والتبديل) بأن يجعل بعض منهما مكان بعض (و) عن (امكان الجمع بينهما)، أي بين السموات والأرض بأن تنضم أحدهما إلى الأخرى ويتلاصقان ، (و) إمكان (تفريق كل منهما)، أي من السموات والأرض بالتقطيع والتجزئة لمعرفتنا بحدهما المعلوم عندنا .

كل ذي حد يمكن الزيادة فيه والنقصان

والمعلوم ضرورة ، أي كل ذي حد يمكن الزيادة فيه والنقصان منه ، وتحويله وتبديله فمن قدرته تعالى ، تعلق بذلك ، ولم يحكم العاقل بفطرة عقله بإمكان ذلك كله ولم يعقله إلا لكونهما مقدورين، ولا يكونان مقدورين إلا بعد تقدم القادر عليهما ، فثبت كونهما مقدورين محدثين ، إذ لو لم يكونا مقدورين محدثين لم يحكم العقل بإمكان ذلك كله ولم يعقله ، بيانه قوله (عليه السلام) : (فهما) ، أي السموات والأرض ، (مع ذلك الإمكان) المذكور ، (لا يخلو حالهما) (إما) أن يقال (قديمتان) لا أول لوجودهما ، (أو محدثتان) سبقهما عدهما ومحدثهما ، ولا ثالث لهما يعقل (ليس الأول) ، وهو أن يقال هما قديمتان ، (لأنا قد علمنا ضرورة أنهما لا يعقلان منفكين عنه) ، أي عن ذلك الإمكان لمعرفتنا بأن لهما حدوداً ، وكل ذي حد لا يختلف العقلاء في تعلق قدرة القادر عليه بالزيادة والنقصان ، ونحوهما ، كما ذكرناه .

كل ذي حالة لا يعقل منفكاً عنها

(وكل) شيء (ذي حالة لا يعقل منفكاً عن حالته) تلك التي لم يعقل إلا عليها [فانه][1] (يستحيل ثبوته) ، أي لا يعقل كونه (منفكاً عنها) ، أي عن حالته التي لم يعقل إلا عليها ، لأنها حالة لازمة له (كالعمارة) ، وهي ضم الأحجار بعضها إلى بعض فانه (يستحيل وجودها منفكة عن إمكانها) ، لأنها لا تعقل إلا ممكنة ، وما ذاك إلا لتقدم صانعها وكونها مما تعلق بها قدرته . (وكالمستحيل) من الأشياء ، فإن له حالة ، وهي كونه

(١) زيادة ليتسق الكلام .

لا يمكن وجوده، فإذا كان كذلك (فانه يستحيل تخلفه عن عدم إمكانه)، لأنه لا يعقل إلا لازماً لعدم الإمكان، (فلو كانتا قديمتين لكانتا قد تخلفتا) عن ذلك الإمكان الذي تقدم ذكره، وذلك، (لأن الإمكان لا يكون إلا مع التمكن منها)، أي مع التمكن من الزيادة والنقصان والتحويل والتبديل ونحو ذلك، (والتمكن) من ذلك (لا يكون إلا بعد) أن وقعت (صحة الفعل)، لأنه لو كان الفعل لا يصح وقوعه لما حكم العقل بالإمكان ولا التمكن، (وصحة الفعل لا تكون إلا بعد وجود الفاعل، وما كان) من الأشياء (بعد وجود غيره فلا شك في حدوثه)، إذ حقيقة المحدث ما سبقه عدمه أو غيره، كما تقدم (و) إذا ثبت حدوث صحة الفعل.

حقيقــة المحـدث

وأن ما كان من الأشياء بعد وجود غيره فلا شك في حدوثه (لزم حدوث ما توقف عليه) أي على ذلك الشيء الذي هو بعد غيره، وهو صحة الفعل (من جميع ذلك) وهو السموات، والأرض، وإمكان الزيادة والنقصان، والتحويل، والتبديل، ونحو ذلك لتوقف ذلك على صحة الفعل، وقد ثبت حدوث صحة الفعل فلزم حدوث ما توقف عليه من جميع ذلك (ولزم تخلفهما عنه)، أي عن ذلك الإمكان.

إلى هنا نسخة أثبتها الإمام (عليه السلام) ويوجد في بعض النسخ متأخرة. والنسخة الأخرى التي هي عوض عنها قوله (عليه السلام): (فذلك الإمكان إما قديم لا أول لوجوده أو محدث) لتقدم محدثه عليه، (ليس الأول) وهو أن يكون قديماً (لأن الإمكان لا يكون إلا مع التمكن) من فعل المقدم ذكره (والتمكن لا يكون إلا أن يصح الفعل، والفعل لا يصح لا بعد وجود الفاعل ضرورة، وما كان وجوده بعد وجود غيره فهو محدث، فثبت الثاني وهو حدوثه)، أي حدوث الإمكان (ولزم) من حدوثه (حدوث لازمه وهو السموات والأرض) وما بينهما، لأن ذلك لازم للإمكان والإمكـان لازم له وانفكاك الملازمة مستحيل، كما سبق ذكره. وهذا تمام النسخة الأخرى، وهي كالأولى في المعنى.

الدليــل الثانــي

قال (عليه السلام) : (وأيضاً) ، أي رجع رجوعاً ، فهو مصدر من قولهم : آض إذا رجع ، أي أرجع رجوعاً إلى الاستدلال ، أي وهذا دليل آخر ، وهو قوله (عليه السلام) : (هما) ، أي السموات والأرض مختلفتان في الشكل (والهيئة) والارتفاع والانخفاض وكون أحديهما للنبات وأرزاق المخلوقات والأخرى مجرى للفلك والنجوم والشمس والقمر ، ونحو ذلك مما فيه هداية ومنفعة للعالمين ، كما أشار إلى ذلك (عليه السلام) حيث قال في شرحه : «وكون السموات مرتفعة سبعة أطباق بلا عماد يدعمهما ولا دسار[١] ينشطها . السماء الدنيا منها مشاهدة مرئية مزينة بزينة الكواكب مسخرة لأمر خالقها ، يرى في لونها موافقة للبصر ليكون أعون على تقويته من كونه أخضر مائلاً للسواد وطلوع الشمس وغروبها ، وفي ارتفاعهما وانحطاطها ، وفي تنقلها في البروج بأمر مدبرها وقدرة مقدرها ، وما في ذلك من مقادير النهار ، والليل ، والشتاء ، والصيف ، والربيع ، والخريف ، وطلوع القمر وغروبه ، وزيادته ونقصانه ، يعرف بها المواقيت والشهور ومقادير السنين ، والعصور ، ودوران الفلك الدائر ، وطلوع النجوم وغروبها ، وثبوت ثابتها بروجاً ومنازل ، وعلامات وشواهد لتلك البروج والمنازل ، وتنقل متنقلها في مجاري ثابتها ، مختلفة الحركات منها ما تنقله نطياً[٢] ، ومنها ما هو أسرع مع اختلاف ذلك ، ويجمع ويفترق ، ومنها ما يغرب أبداً وليس له مطلع سوى حركة يسيرة يعرفها المتفكر ويستفيدها المتدبر ، ثم ما أجرى الله من الحر والبرد وحصول كل واحد منهما في الوقت الذي عرفته بدوران الفلك ، وتنقل ما وصفت لك ، ومن حيث أن الأرض ذات الطول والعرض راتبة راكدة[٣] مهاد واسعة متمددة وموطدة بالجبال الرواسي لا تميد جبالها من طين وحجارة ممنوعة من المشي فيها والوصول إلى منافعها التي أودعها الله سبحانه ، فيها من صنوف النبات والعقاقير لا يكون

---

(١) الدسار جمع دسر ، وهي الخيوط التي يشد بها الشيء ، الصحاح ٢/٦٥٧ .

(٢) النطو : البعد ، ومكان نطي بعيد ، اللسان مادة : نطا .

(٣) هذا مبلغ علمهم عن شكل الأرض ، وان كان بعض العلماء المسلمين قد أشار إلى كروية الأرض وأقام الدليل على ذلك ، انظر ما قاله ابن حزم في فصله حول هذا الموضوع . وأهم من ذلك ما ذكره الاصطخري في كتابه صورة الأرض وكونها كروية الشكل . والاصطخري عاش حتى سنة ٣٠٩ هـ . انظر كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ١/ص ١٠٥ نشر الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية . القاهرة .

مثلها في السهول، وجعل مدبرها سبحانه، المطر والثلج ينزل عليها فيسقيها وما فيها من الكهوف ومعاقل الوحوش، وما يتخذ فيها الحصون، وما ينحت منها من الحجارة للأرحية[1]، ونحوها، وما يوجد منها من المعادن كالذهب والفضة والبلور والفيروز والعقيق والجزع والحديد والنحاس والصفر والرصاص والجص، وغير ذلك، وما أودع الله الأرض من أنواع النبات والمعادن والمياه من البحور والأنهار، وأنواع النباتات في سهولها وحزونها ووهادها وجبالها وفي أصناف زروعها. والحبة الواحدة [إذ][2] بثت[3] فيأتي منها الحب الكثير. وجعل سبحانه، غذاء كل النباتات الماء يجري في عروقها حتى يتصل بأطرافها، وقدر ذلك في منابتها في بقاعها، وقدره لها سبحانه، بحسب حاجتها، فمنها ما يكون في الأرض العذبة، ومنها ما لا يكون إلا في الماء، ومنها ما يموت في السنة موتة ثم يحييه الله في الوقت الذي يحييه فيه». إذا عرفت الوصف القليل مما ذكرناه في السموات والأرض، وما تضمنت كل واحدة منها فاختلافها[4] ذلك لا يخلو (اما) أن يكون (للعدم)، أي أثر فيه العدم (أو لعلة)، كما يزعم مثبتوها من شيء أو أمر لا فعل له، ولا اختيار، ولا قوة ولا قدرة باقرارهم، إن قدرت وفرضت فرضاً على استحالة تأثيرها، (أو) يكون اختلافهما (لفاعل) قادر مختار عندنا وعندهم (ليس) المؤثر (الأول) وهو العدم، (لأن العدم لا تأثير له) عند العقلاء (ولا) هو (الثاني) وهو العلة المفروضة، (لأن تأثير العلة [تأثير][5] إيجاب بزعمهم)، أي بزعم من يزعم أن العلة مؤثرة، كما سبق ذكره، (فلو كان كذلك)، أي لو كان المؤثر هو العلة لكان تأثير ايجاب، و(لوجب أن تكون السماء أرضاً والعكس)، أي العليا سفلى، وذلك واضح، إذ ما جعل احداهما أرضاً والأخرى سماء، ونحو ذلك كالسفلى عليا والعكس بأولى من العكس لعدم الاختيار من المؤثر، كما تقدم ذكره (فثبت أنه)، أي الاختلاف المذكور (لفاعل) أثر فيه قادر مختار حي عليم حكيم (ولزم تقدمه)، أي ذلك الفاعل ضرورة (عدم اختياره وعدم صحة كونه

---

(١) جمع رحا.

(٢) زيادة ليتسق الكلام.

(٣) في الأصل: ثبتت.

(٤) في المتن: اختلافهما. أي السموات والأرض.

(٥) زيادة ليتسق الكلام.

فاعل لولا تقدمه) ، أي لأجل أنه يعلم بضرورة العقل أنه لم يتقدم الفاعل على فعله لكان غير مختار وغير فاعل ، وقد ثبت كونه فاعلاً مختاراً ، فثبت تقدمه ، وذلك الفاعل المختار الحي العليم الحكيم هو الله رب العالمين .

الدليل الثالث

(وأيضاً) ، أي هذا دليل ثالث : (هما) ، أي السموات والأرض كالمبنيات من الدور والقرى مما يعلمه البشر ويضم بعضه إلى بعض (إذ لم تمكن[1] الزيادة والنقصان والتحويل والتبديل والجمع والتفريق في المبنيات إلا لأنها محدثة) مقدورة لقادر متقدم عليها ، إذ لو كانت قديمة لاستحالة الإمكان فيها (والفارق) بين السموات والأرض والمبنيات التي بنتها البشر بالمشاهدة والعيان (معدوم) ، إذ الجامع بينهما إمكان الزيادة والنقصان ، ونحو ذلك ، فثبت حدوثهما كحدوث سائر الأشياء المبنيات .

قال (عليه السلام) : «ودليل القياس مفيد للعلم ، وهو الحجة العظمى التي احتج بها الله تعالى ، على من جحد وكفر ، حيث قال عز وجل : ﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل شيء عليم ﴾[2] ، وقال تعالى : ﴿ ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ﴾[3] ، ونحو ذلك كثير»[4] . انتهى .

(وأما غيرهما) ، أي غير السموات والأرض (مما ذكره الله في سياق الآية) الكريمة ، وكذلك ما لم يذكر فيها من سائر المحدثات المشاهدة (فحدوثه مدرك ضرورة) ، أي بالعيان بالعلم[5] الذي لا يحتاج إلى نظر واستدلال ، فإن اختلاف الليل والنهار وتعاقبهما ، وجرى الفلك بما يحدث الله سبحانه ، من الرياح ، وما أنزل من السماء من الرزق الذي هو المطر

---

(١) في الأصل تثبت ، وما أثبتناه من المتن .
(٢) يسن : ٧٨ ، ٧٩ .
(٣) الواقعة : ٦٢ .
(٤) هذا النص من شرح مؤلف الأساس الذي كان قد أشار إليه الشارح في المقدمة .
(٥) في الأصل : والعلم .

وما بث وأخرج [مما][1] في الأرض من النبات والأشجار وأنواع الحيوانات منهم من يمشي على بطنه، ومنهم من يمشي على رجلين، ومنهم من يمشي على أربع، ومنهم على أكثر، وما صرف من الرياح في مهابها، قبولاً ودبوراً وجنوباً وشمالاً[2]، وفي أحوالها حارة وباردة وعاصفة وريحا لوافح تارة بالرحمة[3]، وتارة بالعذاب، وتارة مثيرة للسحاب المسخر بين السماء والأرض تقلبه بمشيئة الله سبحانه، كيف يشاء، وتسوقه إلى حيث يشاء تمطر به حيث يشاء بمقدار معلوم مدرك حدوثه ضرورة، ومعلوم كونه بعد أن لم يكن عياناً مع ما فيه من الآيات الباهرات، والدلالات الواضحات على عظيم القدرة والسلطان، والرأفة والاحسان، وان منشيئها وصانعها ومبتدعها لا يحاط بعلمه ولا يدرك كنه وصفه، وأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير[4]، وذلك لما كان مصنوعاته تحار العقول في الاحاطة بعلمها، وفي إدراك اليسير من كنهها، ولله القائل:

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد[5]

وإذا ثبت حدوث العالم بما ذكرنا من الأدلة فحدوث العالم (لا يخلو إما أن يكون لفاعل) صنعه وأثر فيه (أو لغيره)، أي لغير الفاعل مما زعموا من المؤثرات التي لا أصل لها فضلاً عن تأثيرها، (أو لا لفاعل ولا لغيره)، ولا تحتمل القسمة غير ذلك، ليس المؤثر في حدوث العالم القسم (الثالث)، وهو لا لفاعل ولا لغيره، (لأن تأثير ألا مؤثر له محال) تنقضه العقول، (وبذا)، أي ويكون تأثير ألا مؤثر له محال عند العقول (يعرف بطلان قول عوام الملحدة) أن (الدجاجة والبيضة محدثتان ولا محدث لهما) فيقولون لا تعرف الدجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة، وكذا قولهم في الحوادث اليومية، ويكفي بطلان قولهم كونه جحداً للضرورة، فإن العقلاء يحكمون بفطرة عقولهم أن المحدث لا بد

(١) زيادة ليتسق الكلام.

(٢) في الأصل: شمولاً.

(٣) عبارة الأصل: ورخاء ولوافح وتارة بالرحمة وتارة بالعذاب.

(٤) الشوري: ١١.

(٥) هذا البيت لأبي العتاهية، انظر ديوانه ص٦٢٨ تحقيق شكري فيصل مطبعة جامعة دمشق، وقد وضع بعضهم مؤلفاً لشرح هذا البيت أسماه «التسديد في بيان التوحيد»، انظره بدار الكتب المصرية رقم ٢٧٣ علم كلام.

له من محدث ، وان الأثر لا بد له من مؤثر (وقول ثمامة)[1] أي وبذا يعرف بطلان قول ثمامة من المعتزلة أن (المتولد) من الأفعال (محدث لا محدث له)، وسيأتي تحقيق قوله وإبطاله أيضاً في باب المتولدات، إن شاء الله تعالى، (وإلا)، أي وان لم يكن تأثير لا مؤثر له محالاً عند العقلاء (لزم أن يوجد بناء بلا بان وهو محال) ضرورة، فثبت ان المحدث لا بد له من محدث، (ولا) يصح أن يكون المحدث للعالم هو (الثاني) أيضاً، العلة ونحوها مما زعموه مؤثراً، (إذ) قد ثبت أنه لا تأثير لغير الفاعل، كما تقدم في فصل المؤثرات فلا وجه لإعادة ذلك فثبت أنه، أي التأثير في حدوث العالم لفاعل أحدثه وصنعه وفطره وابتدعه من العدم المحض بعد ان لم يكن شيئاً، هو الله رب العالمين.

(قالوا)، أي قال من خالف في حدوث العالم من الفلاسفة (تعلق القدرة)، أي قدرة المؤثر (به)، أي بالعالم في (حال عدمه محال) لا يعقل. (قلنا) رداً عليهم (بل محال أن تتعلق القدرة) من الفاعل المؤثر (بالموجود) إذ هو بعد وجوده مستغن عن المؤثر (وإنما تتعلق) القدرة (بالمعدوم لتحصيله)، أي لإيجاده، (لأن المقدورة لو كان حاصلاً عند تعلق القدرة به لتحصيله)، أي لإيجاده، كما ذكرتم (لأغنى ذلك)، أي حصوله عن تعلق القدرة، فبطل ما زعموه.

قالوا: دليلنا العمارة فإنها (تعلقت القدرة بالحجارة للعمارة والحجارة موجودة) حال العمارة. قلنا رداً عليهم: الحجارة من جملة آلة العمارة وبعض من أبعاض الآلة (فتعلق القدرة بالعمارة إنما كان حال عدمها) أي عدم العمارة وهي ضم الأحجار بعضها إلى بعض (بواسطة الآلة) التي هي الحجارة، ونحوها، فثبت أن القدرة تعلقت بالعمارة حال عدمها.

---

(١) أبو معن ثمامة بن أشرس النميري في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، كان ثمامة على دراية بفن الجدل والمناظرة لبلاغته وفصاحته وسعة مداركه، كان الخليفة العباسي المأمون يجله وكان ثمامه يناظر في مجلسه الشعراء والأدباء ومن ذلك مناظرته لأبي العتاهية الشاعر المعروف، حيث أساء في هذه المناظرة لأبي العتاهية، وان كان لم يقصد الإساءة. قال الشهرستاني كان ثمامة جامعاً بين سخافة الدين وخلاعة النفس، ونسب إليه أقوالاً خالف فيها المعتزلة منها قوله في النظر وأن المعرفة المتولدة عنه فعل لا فاعل له، وهذا رأيه في المتولدات بصفة عامة، ومنها قوله في الاستطاعة بأنها مجرد سلامة الجوارح، انظر الملل ١/١٠٦، والذهبي الميزان ١/٣٧٢، وفضل الاعتزال ٢٧٢.

(قالوا) إن (العمارة هي نفس الحجارة وإنما كانت العمارة كامنة في نفسها) أي في نفس الحجارة. (قلنا) رداً عليهم: (هذا هو المحال) الذي لا يخفي على أهل العقول، (لأن كون الشيء كامناً في نفسه لا يعقل) بل يعلم بطلانه بضرورة العقل، لأنا لو فتشنا الحجارة وكسرناها لم نجد فيها الدور والبيوت.

واعلم أن هذه الطريقة، أعني طريقة الاستدلال بالآيات المثيرة لدفائن العقول المنبهة على أقوى الأدلة هي طريقة القدماء من أهل البيت (عليهم السلام) لما في ذلك من رسوخ المعرفة وعدم خواطر الشكوك من تعمقات النظر فيما لا يدرك بالعقل. ولنذكر شيئاً من أقوالهم في ذلك للتبرك بذكره.

الدلالة على أنية الصنع

قال القاسم[1] (عليه السلام) في جوابه على الملحد. قال له الملحد: حدثني ما الدلة على إنيّة[2] الصانع؟ قال القاسم (عليه السلام): الدلالة على ذلك في قوله، عز وجل: ﴿ يأيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج. ذلك بأن الله هو الحق وانه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير. وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور ﴾[3].

قال (عليه السلام): درجة الدلالة في هذه الآية فهي[4]: «كان الانسان تراباً، ثم نطفة، ثم علقة، لا تخلو هذه الأحوال من خلتين: أما أن تكون محدثة أو قديمة، فإن

---

(1) يعني القاسم الرسي، تقدمت ترجمته.

(2) الانية: شيء زائد على الماهية خارج النفس، وهي أيضاً في الموجودات معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس. هذه من تعريفات ابن رشد، انظر المعجم الفلسفي ص٣٣.

(3) الحج: ٥، ٦، ٧.

(4) في الأصل: فهو.

كانت محدثة فهي من أدلة الدلائل على وجود إنيّته، لعلل منها: أن المحدث متعلق في العقل بمحدثه، كما كانت الكتابة متعلقة بكاتبها، والنظم بناظمه، إذ لا يجوز وجود كتابة لا كاتب لها، ووجود أثر لا مؤثر له في الحس والعقل. ومنها: أن المحدث هو ما لم يكن فَكُونٌ، فهو في حال كونه لا يخلو من أحد أمرين: أما أن يكون هو كَونٌ نفسه أو غيره كونه، فإن كان هو كون نفسه لم يخل أيضاً من أحد أمرين: إما أن يكون كون نفسه وهو معدوم، وإن كونها وهو معدوم فمحال أن يكون المعدوم أوجد نفسه وهو معدوم، وان كونها وهو موجود فمحال أن يكون الموجود أوجد نفسه، إذ وجود نفسه قد أغناه عن أن يكون نفسه. ثانياً: فإذا بطل هذا ثبت أن الذي كونه غيره، وأنه قديم ليس بمحدث، إذ لو كان محدثاً كان حكمه حكم المحدثات، وان كانت الأحوال قديمة فذلك يستحيل لأنا نراها تحدث شيء بعد شيء في حين واحد وفي نفس واحدة، ولو كانت كلها مع اختلافها في أنفسها وأوقاتها قديمة لكانت الترابية: نطفة، مضغة، دماً، علقة، عظماً، كما أنشأتا في حالة واحدة، إذ القديم هو الذي لم يكون ولم يزل وجوده، وإذا لم يزل وجود هذه الأحوال، كان على ما قلت من كونه تراباً، مضغة، عظماً، كما أنشانا في حالة واحدة، إذ الأحوال لم يسبق بعضها بعضاً، لأنها قديمة، ولأن كل واحدة منها في باب القديم سواء، فإذا استحال وجود هذه الأحوال معاً في حين واحد في حالة واحدة، وثبت: إن الترابية سابقة للنطفة، والنطفة سابقة الحال التي بعدها صح الحدوث، وانتفى عنها القدم، وإذ صح الحدوث فقد قلنا بدءاً: أن المحدث متعلق في العقل بمحدثه».

قال الملحد: «وما أنكرت أن تكون الأحوال حديثة وأنا العين التي هي الجسم قديمة؟» قال (عليه السلام): «أنكرت ذلك حين لم أره منفكاً عن هذه الأحوال بتة، فلما لم أره منفكاً من هذه الأحوال ولا جاز أن ينفك عنها كان حكم العين كحكم الأحوال في الحدث».

قال الملحد: ولم؟. قال القاسم (عليه السلام): من قبل أنها، أعني العين إذا كانت قديمة وكانت الأحوال محدثة فهي لم تزل تحدث فيها الأحوال، وإذا قلت: لم تزل تحدث فيها ناقضت، لأن قولك لم تزل خلاف قولك تحدث، والكلام إذا أجمع فيه إثبات شيء ونفيه في حال واحد استحال، وذلك أنها إذا لم تزل تحدث فيها فقد أثبتها قديماً لم تزل

فيها، وإذا كان هذا هكذا فهي لم تسبق الحدث فقد صار الحدث قديماً، لأنه صفة الجسم الذي هو قديم، وإذا كانت صفته استحال أن يكون صفة القديم التي لا يخلو منها ولا يزول عنها محدثاً، وهذا محال بين الاحالة، لأن فيه تثبيت المحدث قديماً والقديم محدثاً.

قال المحلد : فما أنكرت أن تكون الأعيان هي التي دخلت الأحوال ؟

قال القاسم (عليه السلام) : « بمثل ما أنكرت زيادتك الأولى، لأنه لا فرق بين أن تكون هي الفاعلة، وهي التي لم تسبق فعلها، أو تكون قديمة ولم تسبق صفاتها، لأن الفاعل سابق لفعله متقدم له، فكذلك القديم لم يزل سابقاً للذي لم يكن، لأن في إثبات الفعل له إثبات حدث فعله، وإذا لم يسبق فعله فقد جمعت بينهما في حال واحد، وثبت للشيء الواحد القدم والحدوث في حالة واحدة، وهذا محال بين الاحالة ».

وقال القاسم (عليه السلام) في كتاب (الدليل الكبير) : « فقال سبحانه، فيما عرفنا منه وأثبت لنا من أنه يعرف بالأعلام القائمة الدالة، والشهادات القاطعة العادلة لم تبرح في الأنفس، والآفاق شهادة مشهودة، ولم تزل في السموات والأرض وما بينهما في سالف الأحقاب قائمة موجودة تشير إلى معرفة الله تعالى، بكف وبنان، وتؤمي إلى العلم بالله لكل من له قلب وعينان، كما قال الله سبحانه : ﴿ وكأي من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ﴾[1]، وقال سبحانه : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين . وفي أنفسكم أفلا تبصرون . وفي السماء رزقكم وما توعدون . فورب السماء والأرض أنه لحق مثل ما أنكم تنطقون ﴾[2]، وقال سبحانه : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾[3] . فمن شهادته سبحانه، لها أنه لما كان منها مدبر مريد، ثم قرن لنا سبحانه، دلائلة بما أظهر في السموات والأرض والأنفس من أثر جعائلة بتوقف مُنَبّهٍ لكل بصير حي، وتعريف لا يجهل بعد إلا كل ضليل عيٍّ عميٍّ، فقال في توقيفه وما نبّه من تعريفه : ﴿ إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأني تؤفكون . فالق الاصباح

(١) يوسف : ١٠٥ .

(٢) الذاريات : ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣ .

(٣) فصلت : ٥٣ .

وجعل[١] الليل سكناً والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم . وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون . وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون . وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها[٢] وغير متشابه انظروا إلى ثمرة إذا أثمر وينعه ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾[٣] .

ففلق الحب يا بني والاصباح ، وأخرج الحي من الميت بأوضح الايضاح ، وما جعل من الليل سكناً ولباساً تمكناً ، والشمس والقمر حسبانا معدوداً ، وما جعل في النجوم للسائرين من الهدى ، وأنشأ البشر من نفس واحدة ، فما لا تنكره فرقة ملحدة أو غير ملحدة ، وما استودع منه في الأرحام والأصلاب ، وما استقر منهم في قوار[٤] الأرض ، وعلى متن التراب ، وما أنزل من الماء من جو السماء ، وما أخرج به من نبات وأحيا به من الأرض بعد الموات ، وما أخرج به من خضر الألوان المختلفة وأصناف الحبوب المتراكبة المتصفة ، وما أخرج به من النخل وطلعها وقنوانها الدانية عند نبعها وما أخرج به من جنات الأعناب ذوات الألوان وما تشابه ولم يتشابه من الزيتون والرمان ، فمعاين كله بما قال الله فيه مشهود بين فيه كله أثر صنع الله موجود ، لا يقدر أحد له الحجة على انكار ، ولا يمتنع حكيم على الله فيه من اقرار .

ومن توفيقه سبحانه ، المكرم وتعليمه ، تبارك وتعالى ، المحكم قوله : ﴿ قل من يرزقكم من السماء والأرض أم يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحيّ من الميّت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون . فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأني تصرفون ﴾[٥] . وكلما ذكر الله سبحانه ، من هذا كله

---

(١) في الأصل : فالق الاصباح جاعل الليل .
(٢) في الأصل : متشابه .
(٣) الأنعام : ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ .
(٤) جمع قارة .
(٥) يونس : ٣١ ، ٣٢ .

فقد علمنا بيقين وأدركنا بقلب وعين أنه مرزوق غير رازق، ومخلوق ليس لنفسه بخالق ومملوك غير مالك من نفسه لشيء، ومُخْرجَ ومُحْيَي، غير مخرج لنفسه ولا مُحْيِي، وكل أمر السماء والأرض فقد يعاين مُدَبراً غير مُدِبرٍ، ويرى أثراً بأبين شواهد التأثير من مؤثر، فلا بد ببت اليقين من رازق ما يرى[1] من الأرزاق، ومدبر ما يعاين من أثر التدبير في السموات والأرض والآفاق، ومالك ما يرى مملوكاً غير مالك من السمع والأبصار، ومخرج الحي من الميت، ومخرج الميت من الحي بمواقيت وأقدار، ولا بد من مدبر الأمر الأعم الكلي، ولن يوجد ذلك إلا الله الأعلى فوق كل عَليَ. ومن ذلك قوله، تبارك وتعالى: ﴿ أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ﴾[2]، فالله سبحانه، هو الخالق ونحن الممنون، ليس لنا، في ذلك غير مَنَي المِني، من صنع ولا تقدير بعده، لما قدّر بيننا من الموت على منع فتقدير صنعنا كله وتدبيره، وتبديل خلقنا وتغييره[3] إلى من تولاه دوننا، وكان منه لا منا، كما قال سبحانه: ﴿ نحن قَدرّنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين. على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون. ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ﴾[4]. فقرر سبحانه، بمعلوم غير مجهول، وذكر بما لا ينكره سليم العقول من نشأة الصنع الأولى، فتبارك الله العلي الأعلى، ثم قال سبحانه: ﴿ أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ﴾[5]. فالله هو الزارع ونحن الحارثون، ليس لنا في الزرع سوى حرثه من حيلة موجوده ولا معدومه، ولا نقدر بعد الحرث له على الانشاء منه لسنبلة محمودة ولا مذمومة، وقدرتنا فإنما هي على الحرث والاعتمال وعلى خلافهما من الترك والاغفال، وكذلك فلله من القدرة بعد إبطال الزرع وإبلائه مثل الذي كان له من القدرة قبل تثميره وإنمائه، ولا يقدر على أمر إلا من قدر على خلافه وعلى فعل كل ما كان من نوعه وأصنافه، فمن لم يكن كذلك وتصح صفته بذلك كان بريئاً من القدرة عليه وكان العجز في ذلك منسوباً إليه، كما قال الله سبحانه، بعد إكماله: ﴿ لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكهّون إنا لمغرمون بل نحن

---

(١) تقدير الكلام: وذلك بما يرى من الأرزاق ... إلخ.

(٢) الواقعة: ٥٨.

(٣) عبارة الأصل: «وتبديل خلقنا، إن شاء خالقنا، وتغييره» والكلام على هذه الصورة غير متسق.

(٤) الواقعة: ٦٠، ٦١، ٦٢.

(٥) الواقعة: ٦٤.

محرومون ﴾[1] . وكذلك اعذاب الماء وما يعاين من تنزيله من جو السماء ، فلا يقدر على اعذاب الماء وإنزاله إلا من يقدر على ايجاجه واقلاله ، كما قال سبحانه : ﴿ أفرأيتم الماء الذي تشربون . أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون . لو نشاء لجعلناه أجاجا فلولا تشكرون ﴾[2] . وكل محل فرع لا يتم إلا بأصله ، ففاعل الأصل أولى بفعل فرع أصله ، كشجرة النار وأصول الأشجار التي من الأرض ، والماء ، والجو ، والسماء ، فصنع هذه الفروع لمن كان له صنع الأصول لا ينكر ذلك منكر ، ولا يدفعه إلا بمكابرة فطرة العقول ، كما قال سبحانه ﴿ أفرأيتم النار التي تورون . أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون . نحن جعلناها تذكره ومتاعاً للمقوين . فسبح باسم ربك العظيم ﴾[3] . فكلما نبه به من هذا ودل عليه فداع من معرفته سبحانه ، إلى ما دعا إليه . ومن ذلك أيضاً قوله[4] تبارك وتعالى : ﴿ اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون ﴾[5] . فإذا كانت حياة الأرض بعد موتها موجودة ومَيْتها[6] التي كانت تعلم قبل حياتها مفقودة ، فلا بد اضطراراً ثابتاً ويقيناً ، لا تدفعه النفوس ، باتا من إثبات مميتها ومحييها ، إذ بَانَ أثر تدبيره منها بأكثر مما يعقل من الآثار وأكثر مما تعرفه النفوس من الأقدار مما لم ير له من الحياة قط مؤثر ولم يوجد له من المدبرين قط مدبر ، إلا من يزعم أنه من الله لا منه ، ومن يقر أنه من الله دونه ، مثل المسيح بن مريم ، وغيره ممن اعطته من ولد آدم .

ومن تعريفه القريب وتوفيقه العجيب قوله سبحانه : ﴿ قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله أفلا تذكرون ﴾[7] . فلما كانت الأرض مملوكة وما فيها لما تبيّن من أثر الملك عليها ثبت مالكها عند معاينها غير مدفوع ، ووجد صانعها باضطرار غير مقنوع . إلى آخر كلامه (عليه السلام)[8] .

---

(١) الواقعة : ٦٥ .

(٢) الواقعة : ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ .

(٣) الواقعة : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٤) في الأصل : فقوله .

(٥) الحديد : ١٧ .

(٦) المَيِّت والمَيتْ بمعنى واحد والأرض الموات والمَيْت التي لا حياة فيها .

(٧) المؤمنون : ٨٤ ، ٨٥ .

(٨) إلى هنا ينتهي كلام القاسم الرسي الذي ابتدأه من ص ٢٣١ .

وهذا دليل آخر لبعض أئمة أهل البيت (عليهم السلام): قال: إن سأل سائل فقال من أين علمتم أنكم مخلوقون، وأن لكم خالقاً؟ قلنا له: من قبل، إنّا شاهدنا الدنيا وما فيها، فرأينا الانسان أقرب الأشياء إلى نفسه، فنظرنا فيه فوجدناه كبيراً بعد أن كان صغيراً، ثم رأيناه إنساناً كاملاً بعد أن كان نطفة من ماء مهين، لا سمع فيه، ولا بصر، ولا شعر، ولا بشر، ولا عظم، ولا عصب، ثم رأيناه قد أحكم بناؤه، والتفت أجزاؤه، لوحكت [1] أعضاؤه، وشق له السمع والبصر، [و] [2] بعد أن كان نطفة نطق بأفنان العبر، وانبسطت يداه، وحمله ساقاه، ودبت به قدماه، واعتدلت فيه الأمور، وظهرت عليه آثار التدبير، لم يكن له، في كون شيء من قبل ذلك، حيلة، ولا إلى صرفه سبيل. فعلمنا أن هذا الانسان وما أشبهه مخلوق، والله خالقه ومدبره سبحانه وتعالى، فلو لم يكن لنا إلى ربنا دليل، ولا إلى العلم به سبيل غير هذا لكان كافياً. فكيف وقد وجدنا أرضاً تقلنا، وسماء تظلنا، وجواً فتق تحتنا، وشمساً تضحي، وقمراً يسري، ونجوماً تجري، آثار الصنع فيها ظاهرة، وإحكام التدبير لها قاهرة، تدل على أنها من أحكم الحاكمين، فلو أن قائلاً قال: ما يدريكم أن الخالق لا يشبه المخلوق، وأن القديم لا يشبه المحدث؟ قلنا: لا يخلو ذلك من وجوه ثلاثة: أما أن يكون الخالق يشبه المخلوق في كل شيء، واما أن لا يشبهه في شيء دون شيء، أو في كل شيء، فإن أشبهه في شيء أو في كل شيء لزمه حكم ذلك الشيء، ولم يكن الخالق أولى أن يكون الخالق من المخلوق، ولم يكن المخلوق أولى أن يكون مخلوقاً من الخالق[3]، وفي ذلك إبطال الخالق والمخلوق، والقديم والمحدث. ولو كان محدثاً دخل عليه الضعف والحاجة، والزيادة والنقصان. وجميع هيئات الخلق تدل على حدثها وابتداعها.

كلام الإمام أحمد بن سليمان في المخلوقات وما فيها من حكمة

وقال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام): «من ذلك أنا نظرنا إلى الهواء وما فيه من السعة والرقة والصفا، وكونه مكاناً للكثيف واللطيف من الأشياء، فإذا هو قُدّر

(١) لحك بمعنى التئم وتداخل الشيء في بعضه، اللسان مادة: لحك.

(٢) زيادة ليتسق الكلام.

(٣) هكذا عبارة الأصل، وهي ركيكة. والمعنى واضح.

أحسن تقدير، وجُعل حياة للكثير من الحيوان والصغير، وجعـل نقيـاً من الآفات والأكدار، وجعل له أخضر يميل إلى السواد لموافقة الأبصار، وجعل لحمل الأصوات والروائح ثم يمحي ويزول، فيعود نقياً، وتجري فيه الرياح بالسحاب والدخان والغبار ثم تزول منه فيعود نقياً، ولو كان يبقى كل ما يحمله من الدخان والغبار والروائح والأصوات لكان ذلك مؤدياً إلى الضرر وإباحة الأسرار والتأذي بكثرة الأصوات والدخان والغبار». إلى أن قال: «فلما وجدنا فيه أثر التدبير ووجدناه قد وضع موضعه في صلاح الحيوان بأحسن تقدير علمنا، انه مُحدث مبدوع ومخترع مصنوع، علماً ضرورياً بالمشاهدة، إذ لا بد لكل مُدبَر من مُدَبِر، وكل مقدر لا بد له من مقدر». إلى أن قال (عليه السلام): «ونظرنا إلى تضاد الظلم والأنوار، واختلاف الليل والنهار، وما في ذلك من النعم السابغة، والحكمة البالغة، فإذا هو أمر عجيب ونفع قريب. وكذلك ما نشاهد من السماء الدنيا من ارتفاعها وصفائها، وسعتها وبهائها، وما فيها من النيرات التي ملأ ضياؤها ما بين الأرض والسموات من الشمس والقمر والنجوم المختلفات، فإذا فيها من عجيب الصنعة وبديع الحكمة ما لا يقدر مخلوق على وصف عُشير عشره». إلى أن قال: «وجعل النجوم إذا غابت الشمس مسداً لمن احتاج إلى الذهاب وليهتدي بها في البر والبحر أهل الاغتراب، وجعلت البروج الاثنا عشر مقدرة لا يختلف سيرها، ولا يجتمع مفترقهـا، ولا يفترق مجتمعاً، وجعلت الشمس تقطع البروج في سنة من الحمل إلى الحمل، تقطع في يوم درجة والبرج ثلاثون درجة، والبروج كلها ثلاثمائة وستون درجة، كعدد أيام السنة، والقمر يقطع البروج كلها في شهر، يقطع في كل يوم منزلة، والبرج منزلتان وثلث، والزهرة تقيم في البرج خمسة وعشرين نهاراً، وعطارد كذلك وزحل يقيم في البرج ثلاثين شهراً، والمشتري يقطع البرج في سنة وشهر، والمريخ يقطع البرج في شهر ونصف. ومسير هذه النيرات السبع التي هي الشمس والقمر والزهرة والمشتري وزحل والمريخ وعطارد إلى جهة المشرق والفلك يدور بها إلى المغرب». إلى أن قال: «ونظرنا إلى هذه الأرض وما فيها من الطول والعرض، وكم عسى أن نصف مما جعل الله فيها من العجائب والأمر البديع في الغرائب؟ فقد وضع كل شيء منها في مكانه وأعد كل شيء منها لشأنه، وجملة الأمر أن كل شيء منها قد جعل لمصلحة عرفها من عرفها وجهلها من جهلها»، إلى أن قال:

الدليـل عـلى كـرويـة الأرض

«ونظرنا فإذا هي على الماء مبسوطة وفي الهواء معلقة، ومما دلنا أنها على الماء مبسوطة: أن البحار بها محيطه، وأنها تتفجر الأنهار من خلالها، ويوجد الماء أينما حفر من سهولها وجبالها قريباً وبعيداً إلا في المواضع التي لا يمكن حفرها لشدتها ولبعد مائها وارتفاعها، وقد قال الله تعالى: ﴿ وكان عرشه على الماء ﴾[1] . ومما يدل على أنها في الهواء معلقة منوطة أنها إذا وقعت فيها زلزلة أو تردت من جبالها شجرة عظيمة زحفت وتحركت وأجابت، ومما يدل على أنها معلقة: أنا وجدنا لها جهة وحداً، وهي الجهة العليا، فعلمنا أن لها جهة سفلى، وهي حدها الأسفل، ولا يكون شيء له أعلى إلا وله أسفل وقدام وخلف ويمين وشمال».

قلت: وقريب مما ذكره (عليه السلام) في الأرض ذكره القاسم في (الدليل الكبير) حيث قال: «فان قال قائل فما جعل من الأثقال عليها والجبال لا تزيدها إلا ثقلاً، وكلما ازداد هوى وذهب سفلاً، فنحن إذن نهوى سافلين، وقد ترانا بالعيان عالين، فهذا من القول تناقض واختلاف لا يصح لذي لب به قرار ولا اعتراف. قلنا: قد قيل، فيما تحت الأرض وما يحملها ويسكنها بحيث هي وثقلها، أقوال كثيرة غير واحدة قالتها فرق ملحدة وغير ملحدة، فمنهم من قال: تحت الأرض خلاء، ومنهم من قال: تحتها هواء، ومنهم من قال: تحتها لج ماء، ومنهم من قال: ليس تحتها شيء من الأشياء، وهي غاية الثقل ومنتهاه، وقال حشو الأمة المختلف الذي لا يفقه ولا يتصرف: قرار الأرض زعموا على ظهر حوت، ونعتوا حوتهم ذلك بألوان النعوت، وأشبه هذه الأقوال عندنا بالحق وأقرب ما قيل به فيها من الصدق أن يكون ما تحت الأرض خلاء منفقها[2]، وهواء من الأهوية منخفضاً، ليس فيهما لسالكهما رد يرده، ولا للمقبل والمدبر ضد يضده، لقول الله سبحانه: ﴿ وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون ﴾[3]، وليس أحد من الفرق كلها التي وصفنا، وإن قالوا من مختلف الأقوال بما ألفناه إلا مقر لا يناكر، ومعترف

---

(١) هود: ١١.

(٢) الانفهاق: الامتلاء، اللسان مادة: فهق.

(٣) الأنبياء: ٣٣.

لا يكابر : أن الشمس والقمر يسلكان بأنفسهما أو يسلك فلكهما بهما فيما يعاين من دورهما ويرى في كل حين من مرورهما من تحت الأرض لا من فوقها ظاهر ذلك بغروب الشمس في كل يوم وشروقها لا يسلكان يميناً ولا يساراً ، ولا يختلف مسلكهما تحتها ليلاً ونهاراً » . إلى آخر كلامه (عليه السلام) في ذلك .

رجع الكلام إلى تمام كلام الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) : « ونظرنا إلى خلق الانسان ، فإذا لخلقه ابتداء وانتهاء في الدنيا فرأيناه نطفة ، ثم علقة ، ثم مضغة ، ثم عظاماً ، ثم كسيت العظام لحما ، ثم طفلاً قد أعد فيه جميع ما يصلح لدينه ودنياه قبل حاجته إليه ، فأعطى عينين للبصر ، وأذنين للسمع ، وأنفا للشم ، ولسانا للذوق والكلام ، وفما لإدخال الغذاء ، وسبيلين لاخراج الأذى ، ويدين للبطش واللبس ، ورجلين للمشي ، إلى أشياء من دقائق الخلقة لا يهتدي وصفها ، ولا يحسن كشفها من عروق منسوجة ، ومعدة وأمعاء ، ودم ، وجلد ، وشعر ، وغير ذلك مما يكثر فيه الكلام ، ورأيناه يزيد شيئاً شيئاً ويكبر قليلاً قليلاً حتى يبلغ أشده ، وقد أعطى العقل الذكي فعند ذلك يستنفع بجميع جوارحه مما يصلح دينه ودنياه ، وقبل ذلك يستنفع بها فيما يصلح دنياه » . إلى أن قال : « واعلم : أنّا لمّا وجدنا هذا العالم ووجدنا فيه من أثر الصنعة ، ووجدناه مُحْدَثا ، وقد دللنا على حدثه ، علمنا أن له صانعاً ، وهو الله ، جل وعلا ، إذ لا يكون صنع إلا من صانع ولا مبدوع إلا من بادع ، وفي الشاهد أنه لا يوجد محدث إلا وله محدث . واعلم : أن مثل هذا العالم كمثل بيت قد أعد فيه كلما يحتاج إليه ووضع كل شيء موضعه : السماء سقفه ، والأرض فرشه ، والشمس والقمر مثل الشمعتين في البيت ، والنجوم مثل القناديل ، وما أعد في الأرض من العيون والفواكه والزروع والمعادن مثل ما يكون في البيت من الآلة والمتاع والذخائر والعبد كالمخول ذلك البيت وما فيه ، والعقل الضروري يحكم أنه لا يوجد بيت فيه أثر البناء وعلامة الصنعة إلا وله صانع ، فكما لا يكون بناء إلا وله بَانٍ ، ولا كتابة إلا من كاتب ، علمنا أن لهذا لصنع صانعاً مبتدءاً بادعاً ، وهو الله أحسن الخالقين » .

وقال الحسين بن القاسم[1] (عليه السلام) : « إن سأل سائل فقال : هل يصح للجمادات فعل من الأفعال ؟ أو يجوز ذلك في الاعتقاد والمقال ؟ قيل له : ولا قوة إلا بالله :

(١) العياني ، تقدمت ترجمته .

لا يصح الفعل من الجمادات إلا على مجاز الكلام، فأما الطبائع فمن ذي الجلال والاكرام، لما في ذلك من التفضل والانعام، لأن الحيوانات إنما استقامت أرواحها بطبائع الأطعمة والشراب وذلك من حكمة رب الأرباب ومصلح الأسباب بالأسباب، لأن الأغذية لا تعقل أعاجيب التدبير، ولا يتم اصلاح الأمور وعجائب الحكمة والتصوير إلا الله العلي الخبير. ألا ترى ما صنع من غذاء الأشجار بما نزل من الأهوية من الأمطار وأخرى من العيون والأنهار، وصلاح الحيوان والثمار وجعل في الأشجار مداخل للمياه بمنزلة الحلوق والأفواه، فجعل لكل جنة من الثمر مسقي، وجعل للماء طرقاً، أجرى ذلك بلطفه في العروق وجعلها بمنزلة الحلوق، وليس من طبع الماء أن يصعد علواً ولا يسمو إلى أعالي الأشجار سمواً، وإنما طبع على الثقل والانحدار وعلى الشتات في الأرض والقرار، فلما رأيناه يطلع إلى بواسق الأغصان علمنا أن ذلك من الواحد الرحمن، وكذلك فعل سيدنا عيسى (عليه السلام) فليس منه، وإما نسب إليه، وإنما فعله الحركات والسكون والضمير والتقليب للطين والتصوير، وذلك فلا يوجب الحياة بعد الممات، ولا يوجد الأرواح في الجمادات». انتهى.

واعلم: إن الأدلة على الله سبحانه، والعلم به كثيرة والبراهين عليه، جل جلاله، واضحة منيرة لا تخفي على أهل العقول ولا تندرس على توالي الأعوام والدهور. وعلى الجملة فقد ذكر الحكماء وجوها مما أودع الله في جميع العالم دالة على أن صانعه حكيم عليم مختار لا يشبه شيء، وهو اللطيف الخبير، فقالوا: إذا تأملت العالم وجدته كالبيت المبني المعتد فيه جميع عتاده دالاً على صنع صانع باختياره، منزه في ذلك عن الاهمال والاضطرار، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة في مكانها كالذخائر، كل شيء منها معد لشأنه وما يراد له، والانسان كالملك لجميع ما في البيت من ضروب النبات والحيوانات، وهي مهيأة كلها مصروفة في مصالحة معدة لمنافعه، ففي هذا دلالة على أن العالم مخلوق بترتيب وتقدير ونظام، وأن الخالق له واحد، وأنه هو الذي ألفه ونظم بعضه إلى بعض. وذلك مما قد قال فيه الأولون فاحسنوا القول. ولكننا نتعرف إلى فن آخر من دقائق الخلقة فنبينها ونخبر عما فيها من صواب الحكمة واتساق النظم والملائمة البينة، ففي ذلك توبيخ لمن يقول بالإهمال، ولمن يدين بأصلين ضدين، لأن الإهمال

لا يأتي بصواب والتضاد لا يتم معه نظام : فكرٍّ في لون السماء وما فيه من صواب التدبير ، فإن هذا اللون أشد الألوان موافقة للبصر وأعون على تقويته ، ألا ترى من صفات الأطباء لمن أصابته آفة أضرت ببصره أن يُدْمِنَ الاطلاع في الماء والخضرة ، ويجعل تلقاء عينيه أجانة[1] خضراء فيها ماء ، فانظر كيف جعل هذا الأديم ، أعني أديم السماء بهذا اللون الأخضر الذي يضرب إلى سواد ليمسك البصر المتقلب فيه المدمن على رؤيته ، فلا ينكى[2] فيه بطول مباشرة الأعين له ، فصار هذا الذي أدركه الناس بعد الفكر والتجارب يوجد مفروغاً منه .

فَكرٍّ في طلوع الشمس المنيرة وغروبها لإقامة دولتي الليل والنهار ، فلولا طلوعها لبطل أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسعون في معايشهم ويتصرفون في أمورهم والدنيا مظلمة عليهم؟ وكيف كانوا يتهنأون بالحياة مع فقدهم النور ولذته وروحه ، فالأرب في طلوعها ظاهر يستغني بظهوره عن الأطناب فيه ، ولكن تأمل المنفعة في غروبها ، فانه لولا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار ولا راحة ، مع عظيم حاجتهم إلى ذلك لراحة أبدانهم ، وجموم[3] حواسهم وانبعاث القوة الهاضمة للطعام وتنفيذ الغذاء إلى الأعضاء ، كالذي وصفت كتب الطب من ذلك ، ثم كان الحرص يحمل بعض الناس من أهل الحرص على مداومة العمل ومتابعته لتكثر منافعهم واكتسابهم ، فيضر ذلك بقواهم وبأجسادهم ، ثم كان جهدهم ورغبتهم في الكسب وتثمير المال يؤديهم إلى التلف ، فان كثيراً من الناس لولا جثوم هذا الليل عليهم بظلمته لما هدأوا عن العمل رغبة في الكسب ولا قروا ، ثم كانت الأرض تحمي بدوام شروق الشمس عليها واتصاله بها حتى يحرق كلما عليها من حيوان ونبات ، فصارت بتدبير الله ، جل ذكره ، على ما ترى تطلع وقتاً بمنزلة سراج يطلع لأهل البيت ليقضوا حوائجهم ثم تغيب عنهم ذلك ليقروا بهذا ، وصار النور والظلمة على تضادهما متعاقبين على مصلحة الخلق وقوام العالم ومنفعتهم .

فَكِّر في تنقل الشمس في هذه البروج الأثني عشر لإقامة دور السنة ، وما في ذلك

---

(١) الاجانة : إناء كبير لغسل الثياب ، اللسان مادة : أجن .

(٢) يعني فلا تكل وتتعب عيناه ، وأنكى عدوه نكاية ، أي هزمه وغلبه ، اللسان مادة : نكاء .

(٣) يعني بالجموم هنا الاستراحة ، ومنه الاستجمام ، انظر اللسان مادة : جمم .

من التدبير، فهذا الدور هو الذي يضم الأزمنة الأربعة من الشتاء والربيع والصيف والخريف، ويستوفيها على تمام، لأنه في هذا المقدار من دور الشمس تُدْرَك الغلات والثمار وتنتهي إلى غايتها من التفتح والصلاح، ثم تعود وتستأنف التنشر والنمو، فما أحسن ما قال الأولون: الزمان مقدار الحركة، ألا ترى أن السنة مقدار مسير الشمس من الحمل إلى الحمل، فبالسنة واجزائها يكال الزمان، وتوزن الأوقات من لدن خلق الله آدم، وأدار الفلك إلى كل وقت وعصر. وبها يحسب الناس أوقاتهم، وأعمارهم المؤقتة لهم فيعرفون حلول ديونهم، ووجوب فروضهم، واستحقاق أموالهم، واجازاتهم، وغلاتهم، ومعاملاتهم، وسائر أحوالهم، وبمسير الشمس تكمل السنة ويقوم حساب الزمن على صحة، فأما القمر ففيه دلالة جليلة على معرفة الشهور وما ينتفع به بعض الناس دون بعض، وليس يقوم عليه حساب السنة، لأن دوره لا يستوي في الأزمنة الأربعة، وفي نشوء الثمار وإدراكها، ولذلك صارت شهور القمر وسنوه[1] تختلف عن شهور الشمس وسنيها، وصار الشهر من شهور القمر ينتقل فيكون مرة في الشتاء ومرة في الصيف.

تأمل شروق الشمس على العالم كيف دبر، فإنها لو بزغت في موضع من السماء ووقفت فيه فلم تتعده لما وصل شعاعها إلى كثير من الجهات، لأن الجبال والحدرات[2] كانت تحجبها، فصارت بتدبير الله، جل وعز، لها وتقديره تطلع أول النهار من المشرق فتطلع على ما يقابلها من جهة المغرب، ثم لا تزال تدور وتغشى جهة جهة حتى تنتهي إلى المغرب، فتشرق على ما استتر عنها في أول النهار، فلا تبقى جهة ولا موضع إلا أخذ بقسطه من الأرب والحظ في المصلحة والنفع.

فَكِّر في مقادير النهار والليل وقف على ما فيها من صلاح الخلق، إذ صار منتهى كل واحدَ منهما إذا امتد خمس عشرة ساعة لا يجاوز ذلك أفرأيت لو كان النهار يكون نحو مائة ساعة أو مائتي ساعة؟ ألم يكن في ذلك بوار العالم وهلاك جميع ما على الأرض من حيوان ونبات؟ فأما الحيوان فكان لا يهدأ ولا يقر طول هذه المدة من العمل والاحتراف، والبهائم لم

(١) لغة في سنين.

(٢) يعني السهول، وهو جمع حدر ويجمع أيضاً على حدور.

تكن تمسك عن الرعي ما دالها[1] ضوء النهار ، والانسان ما كان يفتر عن العمل والحركة ، فكان ذلك ينهكهما جميعاً ويؤديهما إلى الهلاك . وأما النبات فكان بطول حر الشمس عليه ووهجها فيذوي ويذبل ويخف ويحترق . وكذلك الليل لو امتد مقدار هذه المدة كان يعوق أصناف الحيوان على الحركة والتصرف في طلب المعاش حتى يموت جوعاً ، وتجمد الحرارة الغريزية مما هي فيه فيفسد كالذي تراه يحدث على النبات إذا كان في موضع لا تقع عليه الشمس .

فَكِّر في إنارة القمر والكواكب في الليل ، وتأمل الأرب فيها ، فانه مع الحاجة إلى الظلمة لهدوء الحيوان ، وبرد الهواء على النبات لم يكن صلاح في أن يكون الليل كلها ظلمة داجية بغير ضياء ، فلا يمكن معها عمل شيء ، لأنه ربما احتاج الناس إلى العمل لئلا يضيق النهار عليهم ولشدة الحر نهاراً أو افراطه فيعملون في ضوء النهار أعمالاً شتى بالحراثة ، وضرب اللبن ، وشق الحطب ، وقطع الزرع ، وغزل الصوف والقطن ، وما أشبه ذلك ، فجعل الله ، جل وعز ، ضوء القمر بالليل معونة للناس على هذه الأعمال إذا احتاجوا إليها ، وجعل لطلوعه أوقاتاً من الليل بعضها دون بعض ، وجعل نوره ناقصاً عن نور الشمس لئلا ينبسط الناس في الأعمال كانبساطهم نهاراً فيخلو بالهدوء والقرار وتنقطع عنهم الراحة والسكون فينهكهم ذلك . وجعل في الكواكب جزءاً من الضوء يسيرا ليسد مسد القمر إذا غاب ، لتمكن بعض الحركة إذا حدثت ضرورة ، كما يحدث على المرء من الحوادث التي يحتاج معها إلى النجا والسعي في جوف الليل المظلم ، فإن لم يكن شيء من النور يهتدي به لم يستطع المرء أن يريم مكانه . فتأمل اللطف والحكمة في هذا التقدير حيث جعلت الظلمة دولة ومدة لأجل الحاجة ، ولم تجعل سرمداً فيضر ذلك بالخلق ، وجعل خلالها شيئاً من الضوء يسير لبعض المآرب والمنافع التي وصفنا . ثم تأمل النجوم التي تظهر في بعض السنة وتغيب في بعضها كالثريا ، والجوزاء ، والشعراء ، فانها لو كانت بأسرها تظهر في وقت واحد لم يكن لكل واحد منها على حالة دلالة يعرفها الناس وينتفعون بها لبعض أمورهم لمعرفتهم الآن بما يكون من طلوع الثريا والجوزاء إذا طلعت ، وبما يكون مع احتجابها إذا احتجبت ، فصار طلوعها واحتجابها في وقت دون وقت لينتفع الناس بما يدل عليه كل

(١) دال : بمعنى دار وبمعنى سيطر ومنه الدولة ، انظر اللسان مادة : دول .

واحد منها على حدته، وكما جعلت الثريا وأشباهها تظهر وتحتجب حينا لضرب من المصلحة، كذلك جعلت بنات نعش[1] ظاهرة لا تغيب لضرب آخر من المصلحة، فانها من الأعلام التي يهتدي بها في الطرق المجهولة في البر والبحر، وذلك أنها لا تغيب وتتوارى، فهي توجد وترى في كل وقت والناس ينظرون إليها ويصلون إلى الانتفاع بها بحيث شأوا، وأي وقت أرادوا أن يهتدوا بها، فصار الأمران جميعاً على تضادهما واختلافهما موجهين نحو المصلحة.

فكر في النجوم واختلاف سيرها فرقة لا تريم مراكزها من الفلك ولا تسير إلا سيراً ضعيفاً، وفرقة تسير مجتمعة، وفرقة تسير مطلقة ومنفردة تنتقل في البروج وتفترق في السير وكل واحد منها يسير مسيرين مختلفين: أحدهما عام مع الفلك نحو المغرب، والآخر خاص لنفسه نحو المشرق. وقد شبه الأولون هذا بمسير نملة تدب على رحا، فالرحا تدور ذات الشمال والنملة تدور ذات اليمين على هذه الصفة تتحرك حركتين مختلفين إحداهما بنفسها متوجهة أمامها، والأخرى مستكرهة مع الرحا تجذبها إلى خلفها.

فليسأل الزاعمون أن النجوم صارت على ما هي عليه بإهمال ومن غير عمد عامد للمنفعة، وما منعها أن تكون كلها راتبة، أو كلها متنقلة؟ فإن الإهمال معنى واحد، فكيف صارت تأتي بمعنيين مختلفين على وزن وتقدير. هذا بيان ودليل على أن مسير الفريقين جميعاً بعمد وتدبير، لا بإهمال، كما زعم أهل التعطيل.

فإن قالوا: فلم صار بعض النجوم راتبياً، وبعضها منتقلاً على قولكم؟ قلنا: إنها لو كانت راتبة كلها لتعطلت الدلالة التي تكون من تنقل المنتقل منها بمسيرها في كل برج زماناً محدداً معروفاً، كما ترى نستدل على أشياء تحدث من الأنواء وانقلاب الأزمنة تنقلها في بروجها ومنازلها، ولو كانت كلها متنقلة لم يكن لمسيرها منازل تعرف ولا رسم يقاس عليه، فانه إنما يقاس مسير المتنقلة منها بتنقلها في البروج الراتبة، كما يقاس سير السائر على الأرض بالمنازل التي يجتاز عليها ويحلها. وجملة القول انها لو كانت كلها بحال واحدة لاختلط نظامها وبطلت المآرب فيها وشاع لقائل أن يقول: ان كينونتها على حال واحدة

---

(١) سبعة كواكب تشاهد جهة القطب الشمالي وشبهت بذلك لكون شكلها يشبه حملة النعش.

يوجب الإهمال من الجهة التي وصفنا ، وهي اختلاف سيرها وتصرفها وما في ذلك من الأرب والمصلحة التي على القصد والعمد والتدبير والتقدير .

فَكِّر لم صار الفلك شمسه وقمره ونجومه وبروجه تدور على هذا العالم هذا الدوران الدائم بهذا الوزن والتقدير ؟ إلا لما في اختلاف الليل والنهار من مصلحة الخلق ، وما في الأزمنة الأربعة من المنفعة لمن في الأرض من الحيوان وما عليها من النبات ، وما يتعاقب من المصالح فهل يخفي على ذي لب أن هذا التقدير تقدير حكيم بصواب الرأي والتدبير ؟ .

فإن قلت : إن هذا الشيء اتفق فما يمنعك أن تقول هذا في دولاب يدور فيسقي حديقة تشتمل على شجر ونبات ملتف فترى كل شيء من آلته مقدراً بعضه بلقاء بعضه على ما فيه صلاح تلك الحديقة ، وما فيها ، وبماذا أثبت هذا القول لو قلته ؟ وما ترى الناس قائلين لك لو سمعوا هذا منك سوى تسفيه رأيك وتضليل عقلك ؟ . أفيشكل أن نقول هذا في دولاب حقير مصنوع بحيلة قصير من مخلوق[1] ضعيف ، لمصلحة قطعة من الأرض يسيرة ، وتجسر أن تقوله في فلك السماء الدائر على جميع أهل الأرض فتزعم أنه بغير عمد وتقدير . أرأيت لو اعتل هذا الفلك كما تعتل الآلات التي تتخذ لرفع الماء والشيء الثقيل ، ما كان عند الناس من الحيلة في اصلاحه ، ولو تخلفت الشمس عنهم بمقدار عام أو شهر كيف كانت تكون حالهم ؟ وكيف كان يتم بقاءهم ؟ أفلا ترى كيف كفى الناس هذه الحال التي ما عندهم فيها حيلة فصارت تجري على سترة جادتها لا تفغل ولا تتخلف عن مواقيتها ، ولا تختل منافعها ومصالحها ؟ هل هذا إلا بعمد وتقدير ؟ .

فَكِّر في الحر والبرد كيف يتعاقبان على الأبدان وآلات الحيوان ؟ وكيف يتصرفان هذا التصرف ويتعاوران الخلق بالزيادة والنقصان والاعتدال لإقامة رسوم هذه الأزمنة التي تجري باختلافها المصالح وتتم المنافع ؟ وكيف جعلت دباغاً للأجسام التي تراد من بقائها إلى أجل معلوم ؟ فانه لولا الحرد والبرد وتداولهما لفسدت الأبدان وانتكبت قواها وانتقضت في أسرع مدة . ثم فكر في دخول أحدهما على الآخر بهذا التدريج والرياضة والترتيل ، فإنك ترى أحدهما ينقص شيئاً بعد شيء والآخر يزيد شيئاً بعد شيء حتى ينتهي كل واحد منهما

(١) في الأصل : وضعيف .

منتهاه في الزيادة والنقصان ، ولو كان دخول أحدهما على الآخر فجأة لأضر ذلك بالأبدان فسقمت ، كما أن أمرأ لو خرج من الحمام الحار إلى موضع مفرط البرودة فجأة لضره ذلك وأزكمه ، فلم كان هذا التنزيل والتمهيل؟ لولا الاعتماد للمصلحة من عامد حكيم قدير ، طلباً لسلامة الخلق . فان زعمت أن هذا التنزيل إنما هو لا يطأ مسير الشمس في ارتفاعها سئلت عن العلة في ارتفاعها وهبوطها أيضاً ، فلا تزال تسأل وتترقى بك الأسئلة حتى تنتهي إلى الاعتراف أن ذلك بعمد وتقدير .

فَكِّر فيما أقول لولا الحر لكانت هذه الثمار الخاسئة الصلبة لا تنضج ، وهذه القبصة[1] المرة لا تطيب فتصلح لا يتفكه بها رطبة ويقتات بها يابسة ، ولولا البرد بم كان الزرع يفرخ ويريع الريع الكثير الذي يبتغ القوت فيعم الخلق؟ أفلا ترى ما في الحر والبرد من عظيم العناء والنفع وهو يؤلم الأبدان ويمضها ، فاعتبر بهذا في كثير من الأمور التي تمض الناس وتخالف أهواءهم ، وفيه نفع قد قدره ودبره اللطيف الخبير جل ثناؤه .

تأمل أيها الانسان حكمة البارئ ، جل ثناؤه ، في خلق النار على ما هي عليه ، فإنها لو كانت ظاهرة كالنسيم والماء الجاري لكانت تحرق العالم وما فيه ، ولم يكن بد من ظهورها في الأحايين لنفعها وغنائها ، فجعلت كالمخزونة في الأجسام الحافظة لها تستثقب عند الحاجة لها فتمسك بالمادة والحطب ما احتيج إلى بقائها ، ثم تخبو فلا يحتاج إلى أن تمسك بمواد الحطب فتسقط المؤنة فيها عن الناس ، ولم تظهر منبثة على العالم فتحرق وتفسد ، وصارت بتقدير الله ، جل وعز ، على ما قد اجتمع فيه الاستمتاع والانتفاع والسلامة من الضرورة والمؤنة . ثم في النار خلة أخرى ، وهي أنها مما خص به الانسان دون جميع الحيوان لما له فيها من المنفعة والمصلحة ، فانه لو فقد النار في الشتاء عند حاجته إلى الدفء لطال جهده ، ولو فقدها في ليله لساء عيشه ودخل عليه الخلل في معاشه .

دليل الدعاوي على حدوث العالم

واعلم أن كثير من المتأخرين يعتمدون في حدوث العالم على دليل الدعاوي ، وتقريره

(١) هذه الكلمة دون اعجام ، وهذه عادة المؤلف في كتابه هذا وقد حاولت اعجامها مع ما يناسب السياق فلم أجد إلا أن تكون بمعنى القبصة وهي الحفنة من تمر أو غيره .

بأربعة أصول : أحدها : أن في الجسم عرضاً . ثانيها : أن ذلك العرض محدث . ثالثاً : إن الجسم لم يخل منه ولم يتقدمه . رابعها : إن ملازمته إياه تستلزم حدوثه .

أما إثبات الأصل الأول : وهو أن في الجسم عرضا غيره ، فانه معلوم بالضرورة ، فإن كل عاقل يفرق بين المجتمع والمفترق والمتحرك والساكن تفرقة ضرورية لا تندفع بشك ولا شبهة ، والمراد بالعرض الصفة اللازمة للجسم ، كالاحتراك والسكون والاجتماع والافتراق ، ونحو ذلك لا الكون الذي هو المعنى الذي يزعمه بعض المعتزلة ، كما سيأتي ذكره قريباً ، إن شاء الله تعالى .

قال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في كتاب (حقائق المعرفة) : «فأما أهل البيت (عليهم السلام) فلا خلاف بينهم في العرض وثبوته ، وأنه مدرك إلا الحركات . وسنورد أقوالهم في ذلك ، إن شاء الله ، في موضع الاحتجاج على مخالفيهم .

وقالت المطرفية : الأعراض كلها تعلم ولا تدرك بالحواس ، وقالوا هملاً تحل ولا تحل ، ولا تتوهم ، وأثبتوها شيئاً ، وقالوا : لا يرى اللون ولكنه يعلم ، ولا يسمع الصوت ولكنه يسمع الجسم المصوت ، ولا تدرك الأجسام وتعلم الأعراض» . انتهى .

الأعراض اثنان وعشرون نوعاً

وقد استوفى (عليه السلام) الرد عليهم وعلى من أنكر الأعراض رأساً . قلت : وقد عد القرشي وغيره الأعراض اثنين وعشرين جنسا ، وهي : الألوان ، والطعوم ، والروائح ، والاعتمادات ، والتأليفات ، والأصوات ، والآلام ، والاعتقادات والإرادات ، والكراهات ، والظنون ، والأفكار . قالوا : وتنقسم إلى مدرك ، وهي الخمسة الأول والصوت والألم وغير مدرك ، وهو سائرها .

وتنقسم أيضاً إلى : مقدور لله ، وهي الاثنا عشر الأولى[1] . وإلى مقدور للعباد أيضاً ، وهي العشرة الباقية . قالوا : وتنقسم أيضاً إلى : ما لا يوجب ، وهي المدركات . وإلى

---

(١) في الأصل : الأولة ، وتعني الأولى بالدارجة اليمنية .

ما يوجب ، وهو سائرها . وتنقسم إلى باق : وهي ما عدا الصوت والألم من المدركات : و[1] الرطوبة ، واليبوسة والحياة ، والقدرة ، والكون ، والتأليف ، واللازم من الاعتماد . وغير باقية ، وهو سائرها ، إلى غير ذلك من القسمة . انتهى ما ذكره القرشي .

وقد حصر الإمام المهدي (عليه السلام) الباقيات بقوله :

الباقيات حياة قدرة معها   كون وتأليف جسم واعتمادات
لون وطعم وريح والرطوبة   أو يبس كذاك برودات حرارات

وحصر بعضهم غير الباقيات في قوله :

ما ليس يبقى من الأعراض أربعة   وستة وهي آلام ارادات
ظن وصوت فناء شهوة نظر   ونفرة واعتقادات كراهات

قلت : ومرادهم بالباقي ما يبقى وقتين فصاعداً . وحصر المدركات أجساماً كانت أم أعراضاً بقوله :

والمدركات فآلام روائحها طعومها   ثم لون ثم أصوات
جواهر وبرودات وثامنها   إن كنت من أهل ذا الفن الحرارات

قلت : وكذا الضيا ، والظلمة من جملة الأعراض ، وقد ذكره الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) .

معنى الفنا

وأرادوا بالفنا ما زعموه من أنه عرض يخلقه الله لافناء العالم مضاد له ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، فبطل أن يكون الفنا عرضاً .

معنى الأكوان

ومرادهم بالأكوان : المعاني التي زعموها في الأجسام الموجبة لنحو الحركة والسكون

---

(١) في الأصل : « والرطوبة » والأولى حذف الواو لاقتضاء التقسيم .

وقد مر إبطالها. ويصح أن يريد بالأكوان نفس الحركة والسكون ونحوهما، فإنها من جملة الأعراض، وهي مدركة بحاسة البصر، لأن الحركة مرور الجسم في الهواء، والسكون ضده، وهو استقراره وقتاً فصاعداً. والاجتماع عدم تفرقه والافتراق ضده، وهو مدرك.

قال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في كتاب (حقائق المعرفة): «وقد أجمع المتكلمون المتقدمون والمتأخرون على أن الحركة والسكون حالتان حادثتان إلا أصحاب أصحاب الأسطوان وهم بعض اتباع بلعام[1]، فانهم زعموا إلى أن العالم لم يزل متحركاً بحركة لا نهاية لها، وقالوا: لو ثبت لها أول وآخر لثبت حدوث العالم». قال: «والحجة عليهم ان كونه متحركاً بعد أن كان ساكناً يدل على حدث الحركة، وكونه ساكناً بعد أن كان متحركاً يدل على حدث السكون بالمشاهدة والعلم الضروري». انتهى. فثبت أن الحركة والسكون مما يدرك بالمشاهدة، والأصوات والأعراض، وشبحها الذي تحل فيه المتكلم[2] في الابتداء، وبعده الهواء فطره الله سبحانه، على حمل الأصوات والدخول بها في الآذان السامعات، فهو شبحها بعد انقطاع كلام المتكلم. وقولهم أن الحياة من جملة الأعراض، ان أرادوا بالحياة الروح، فالصحيح انها جسم، كما سيأتي تحقيقه، إن شاء الله، وان أرادوا بها غيره فليس في الحي شيء يعقل يسمى حياة غير الروح وغير الجسم الحي، والله أعلم.

العرض الضروري

وقال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) أيضاً: «وكل ما كان من الأعراض يوجد ضرورة، ولا يمكن للعبد رده فهو العرض الضروري، وهو من فعل الله.

العرض الاختياري

وما كان يمكن للعبد فعله ويمكن تركه فهو العرض الاختياري، والضروري على

---

(١) لم أقف على ترجمته.

(٢) هكذا في الأصل، وتقدير الكلام: وشبحها الذي يحل في المتكلم.

أفنان ، ومنه الحركة والسكون في الجمادات ، ومنه ضربان العروق[1] . ومن الضروري أيضاً الهام الله تعالى ، لجميع الحيوانات مصالحها من استجلاب المنافع ، والنفار من المضار ، فهذا ما اشترك فيه المكلف وغيره من سائر الحيوان ، ثم زاد الله المكلف جودة النظر والمعرفة بمصالحه العاجلة والآجلة ، والزيادة ها هنا هي من فطرة الله سبحانه ، كاستحسان الحسن واستقباح القبيح وأشباه ذلك . فهذه الأعراض وما شاكلها مما لا يمكن الانسان الامتناع منها ، فهو فطرة من الله تعالى . ومثل ذلك ما فطر الله عليه الحواس الخمس مما لا يكون اختياراً ، كما فطر الله الأذن على سماع الأصوات مما يريد سماعه ومما لا يريد ، وكذلك البصر ، والشم ، والذوق إذ[2] لم يكن للانسان فيه فعل ، فأما ما تعمده فهو من العرض الاختياري » .

قال : « والذي يدل على أن الحس عرض : إن الانسان إذ نام لم تحس جوارحه شيئاً ، وأيضاً فالحس لا يقوم بنفسه ، فصح أنه عرض لبطلانه ولكونه قائماً في سواه .

والاختياري أيضاً على أفنان ، فمنه فعل القلب الاختياري الذي هو العقل المكتسب من النظر والتمييز والاستنباط والنية والاعتقاد وأشباه ذلك . فهذه أعراض من فعل العبد » . انتهى كلام الإمام (عليه السلام) (صلى الله عليه وآله وسلم) .

وقال الأصم[3] من النواصب[4] وحفص الفرد[5] من المجبرة وهشام بن الحكم من الروافض ، وهو مذهب كثير من الفلاسفة والدهرية : أنه عرض في الجسم ، وأنكروا ما يعلم ضرورة ، وهؤلاء المعروفون بنفاة الأعراض ، وقيل أنهم لا ينفون الصفات ، إذ هي

---

(١) هكذا في الأصل .

(٢) في الأصل : إذا .

(٣) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة قال القاضي عبد الجبار « كان من أفصح الناس وأورعهم نقم عليه المعتزلة لنفيه الأعراض وكراهته لعلي » انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٢٦٧ .

(٤) جمع ناصبي والناصبي عند الشيعة من قدم أبا بكر وعمر على علي ، في الخلافة انظر موسى جار الله ، الوشيعة في نقد عقائد الشيعة ١٠٥ .

(٥) حفص بن الفرد ويكنى بأبي عمر كان في بداية أمره معتزلياً إلا أنه ترك الاعتزال إلى الجبر لحفص الفرد مناظرات مع أبي الهذيل وكتب الرد على النصارى . الفهرست ص ٨٠ .

ضرورة، ولكنهم ينفون المعاني التي ذهب إليها بعض المعتزلة، وهي الأكوان التي زعموها مؤثرة في الصفات.

الأكوان عند المعتزلة

والأكوان عندهم خمسة: حركة، وسكون، واجتماع، وافتراق، وكون مطلق. قالوا: فإنما تختلف بالاعتبار وإلا فقد يكون الكون الواحد حركة وسكوناً واجتماعاً وافتراقاً، وقد يصير الكون المطلق سكوناً واجتماعاً وافتراقاً، وكذا حركة لكن على ضرب من التقدير ذكره النجري[1].

قال القرشي: «والذي يؤثر فيه الفاعل أحد أمرين: إما مجرد الأحداث، وهو اكساب المعدوم صفة الوجود فقط، أو الأحداث على وجه، أي ايجاد الفعل على وجه الأحكام. مثال الأول: حدث النفس ودفعه، وفتح الحدقة واطباقها، ونحو ذلك مما لا يقصد فيه إلا مجرد الايجاد. ومثال الثاني: ايجاد الكتابة المفهمة، ونحوها من المحكمات، فإن الفاعل يؤثر في ايجاد ذلك بقادريته، وفي احكامه بعالميته. قالوا: وان كان المؤثر في الأحكام في الحقيقة هو القادرية والعالمية شرط، لأنه أوجده محكماً بالقادرية بواسطة كونه عالماً، وكذا ايجاد الكلام أمراً أو خبراً بواسطة الإرادة». انتهى ما ذكره القرشي في منهاجه. وقد مر إبطال تأثير هذه المعاني في ذكر ما يعرف به شبهة الخصم، فلا وجه لاعادته. وإلى إبطاله وإثبات هذه الأعراض التي هي صفات الجسم بالفاعل ذهب الإمام يحيى (عليه السلام) وأبو الحسين البصري وابن الملاحمي وغيرهم وهو الحق كما تقرر هناك.

وأما الأصل الثاني: وهو أن هذه الأعراض محدثة فأنا نعلم بالضرورة حدوث الحركة بعد أن لم تكن، وكذلك باقيها، وكذلك نعلم أنه ما من جوهر حاصل في جهة إلا ويجوز انتقاله عنها، ولا ساكن إلا ويجوز تحريكه، ولا مجتمع إلا ويجوز افتراقه، ولا مفترق إلا ويجوز اجتماعه، لأن المصحح لهذه المحصولات في الأجسام ليس إلا كونها إجراماً، والجرامية حاصلة في كل جوهر.

---

(١) انظر شرح القلائد ق ٤.

وأما الأصل الثالث: وهو أن الأجسام لا يجوز خلوها عن هذه الأعراض فمعلوم بالضرورة، لأن الأجسام لا تعقل إلا لازمة لهذه الصفات.

وأما الأصل الرابع: وهو أن ملازمة الأجسام للأعراض مستلزمة لحدوث الأجسام، فهو معلوم أيضاً لما ثبت من ملازمة الجسم للعرض وعدم انفكاك العرض عنه، وذلك واضح، فثبت حدوث العالم.

ثم اعلم: أنه لا خلاف بين المسلمين في حدوث العالم، واختلفوا في معناه. قال الإمام (عليه السلام) فيما كان جمع من الشرح المبارك: «فعند الأئمة من قدماء أهل البيت، (عليهم السلام) وجماهير علماء الإسلام وجل متأخريهم، كالإمام يحيى بن حمزة[1] والإمام المطهر بن يحيى[2] وأسباطه (عليهم السلام) وجماهير علماء الإسلام من المعتزلة وغيرهم: أن معنى حدوث العالم هو أن لا ذوات منه قبل احداثها، وأن الله سبحانه وتعالى، هو الجاعل للذوات ذواتاً، وأن العالم قبل ايجاده نفى محض لا شيء قبل ايجاده ولا ذوات.

البهشمية ذوات العالم ثابتة في الأزل

وقالت البهشمية ومن تابعها: أن ذوات العالم أشياء ثابتة في الأزل، وأن الله لم يخلقها شيئاً ولم يقدر على جعلها شيئاً، وليس لله تأثير إلا في صفتها الوجودية.

تفسير الصفة الوجودية عند البهشمية

وتفسير هذه الصفة الوجودية عندهم هي أنها لا شيء ولا لاشيء. وأما الذوات فلا تأثير لله في اثباتها وجعلها ذواتاً.

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) المتوكل على الله المطهر بن يحيى بن المرتضي بن القاسم ينتهي نسبه إلى الهادي، قام بالإمامه بعد آسر المظفر الرسولي الإمام المهدي بن تاج الدين (٦٧٤ هـ) كان المطهر من الأعداء لتيار الاعتزال في الفكر الزيدي وله الرسالة المتزلزلة لأعضاء المعتزلة (مخطوطة بمكتبة خاصة باليمن)، توفى المظهر سنة ٦٩٧ هـ بحجة. العرشي، بلوغ المرام ٥، الخزرجي العقود اللؤلؤية ١/١٠٥، يحيى بن الحسين، غاية الأماني ١/٤٥٦، زيارة، أئمة اليمن ١/١٩٥.

الـرد علـى البهشميـة

ولنا عليهم ما ذكرنا من الأدلة العقلية والآيات القرآنية وما علم من الدين ضرورة : أن الله سبحانه وتعالى أضاف إلى فعله خلق كل شيء وايجاده ، وليس ذلك إلا تذويت الذوات وجعلها أشياء ، وصفة الشيء ، لا خلاف بيننا وبينهم ، أنها غير الموصوف ، ولو لم يكن لله سبحانه وتعالى ، تأثيراً إلا في الصفة لكان الموصوف لا فعل لله فيه ولا تأثير في جعله شيئاً من الأشياء ، وهذا خلاف ما يعلمه العقلاء من خطاب الله وخطاب رسوله . وهذه الصفة الوجودية التي أضافوا تأثير الله إليها هي عندهم لا شيء ولا لاشيء ، فهذه غير معقولة ، لأنه لا واسطة بين النفي والاثبات عند جميع العقلاء ، فحينئذ لا تأثير لله في شيء عند من يعقل ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وأما قياسهم هذه الصفة بالظل فإن الظل شيء لأنه ضرب من الظلمة مشاهد معقول ، فهو شيء فلا خلاف بين العقلاء » . انتهى كلام الإمام[1] (عليه السلام) .

وقوله : وصفة الشيء لا خلاف بيننا وبينهم انها غير الموصوف لم أقف عليه لهم ، لأنهم يسوون بين صفات الخالق والمخلوق في أنها مزايا زائدة على الذات لا هي الذات ولا غيرها ، ولا شيء ولا لاشيء ، كما سنذكره عندهم في مواضع كثيرة .

وقال السيد حميدان (عليه السلام) : « وأما الموجود فزعم بعض المعتزلة أن وجود الباريء ، سبحانه ، أمر زائد على ذاته ليس شيئاً ولا لا شيء ، قالوا : وكذلك وجود المحدث ، ولم يفرقوا بينه سبحانه ، وبين المحدث إلا بأن لوجود المحدث أولاً ، فأما كونه ، بزعمهم ذاتاً أو ذواتاً ثابتة فيما لم يزل فلا فرق »[2] . انتهى .

---

(١) أي القاسم بن محمد من شرحه المشار إليه سلفاً .

(٢) انظر تنبيه الغافلين ق ٨ ضمن كتاب المجموع ، يعني حميدان بأن المعتزلة يقولون بأنه لا فرق في الوجود بين ذوات المحدثات وبين ذات الله ، وهذا شيء من التعميم ذلك أن بعض المعتزلة يقولون بشيئية المعدوم بمعنى تصور شكل المعدوم وهذا راجع إلى صفة علم الله في أنه لا يغيب عنه أي شيء مما سوف يحدث ، وهو ما ذكره حميدان أيضاً في ق ٥ من كتابه المذكور آنفاً ونص قوله :
« ومثال ما يصح في اللفظ دون المعنى تحقيق المعتزلة للمعدوم بأنه المعلوم الذي ليس بموجود ، وذلك لأن المعدوم عندهم فيما لم يزل لأجل كونه معلوماً » .

رأي المطرفيــة فــي خلــق العالــم

وزعمت المطرفية: « أن الله سبحانه، لم يقصد إلى خلق الفروع وإنما فطرها على الإحالة والاستحالة من صلاح إلى تغيير أو من تغيير إلى صلاح. وإنما خلق، بزعمهم، بالقصد والاختيار الأصول». قال السيد حميدان: «وأما أفعال الله سبحانه، فقد تقدم ذكر كون العالم دالاً على أن له صانعاً حياً قادراً عالماً مريداً مختاراً لا مثل له ولا شريك في خلق العالم وفروعه، اجسامه وأعراضه، لا فرق في جميع ذلك بين ما شاهدنا حدثه خلقاً بعد خلق، وبين ما أخبرنا به ولم يشاهد، ولا يجوز نسبة فعله إلى غيره، ولا نسبة شيء من فعل غيره إليه». إلى أن قال: «ولا خلاف في شيء من ذلك بعد بطلان بدع الفلاسفة إلا مع فرقتين وهما أصحاب القول بالفطرة والتركيب، وأصحاب الجبر، أما أصحاب القول بالفطرة فهم فرقة من المطرفية الطبيعية، ويزعمون أن الله سبحانه، لم يخلق بالقصد إلا الأصول، وأما الفروع فزعموا أن خلقها بالفطرة والتركيب لا بالقصد». قال: «وغرضهم بنفي القصد إثبات بزعمهم، نحو انكارهم للحكمة في خلق الحيوانات المؤذية، وفي الأمراض، وفي رزق العصاة، وأشباه ذلك مما زعموا أنه لا يجوز أن يقال أن الله خلقه بالقصد». إلى آخر كلامه فيهم.

قال: «وأما أصحاب القول بالجبر فهم الأشعرية الذين يزعمون أن المكلف مجبور على الطاعة أو المعصية، وأنهما فعل الله سبحانه، لا له». إلى آخر كلامه (عليه السلام). وإلى هنا انتهى بنا الكلام في الدلالة على حدوث العالم، وفي دون ما ذكرنا كفاية لمن نظر بعقله.

صفــات العالــم

وهذا (فرع) يتفرع على كون العالم محدثاً، قال (عليه السلام): قال جمهور أئمتنا (عليهم السلام) وهم القدماء منهم، (والجمهور) من المعتزلة وغيرهم (وصفات العالم) من كونه موجوداً محدثاً متحيزاً تحله الأعراض ونحو ذلك (و) كذلك (صفات

الأعراض) من كونها[1] قائمة بغيرها ومنتقلة وحالة في غيرها ونحو ذلك: (توصف بأنها محدثة) لأنها لازمة للموصوف، فكما يوصف العالم بأنه محدث، فكذلك صفاته.

الأمورية

وقالت (الأمورية)، قال (عليه السلام): وهم الذين يقولون أن الصفات زائدة على الذات، ثم يقولون: هي لا موجودة ولا معدومة ويسمونها أحوالاً وأموراً، ويقولون: إن الله سبحانه، لا يقدر إلا على هذه الحالات التي لا توصف بالوجود ولا العدم من جعل الذوات موجودة محدثة، وأنه سبحانه، لا يقدر على تحصيل الذوات واثباتها لكونها عندهم ثابتة في الأزل، كما يأتي لهم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قال أهل هذا القول من المعتزلة: (الصفات لا توصف رأساً)، أي لا توصف أنها لا صفات العالم ولا صفات الله.

قلت: وذلك لأن الصفات عندهم ليست الأعراض القائمة بالأجسام، وإنما هي أمور اعتبارية زائدة على الذات شاهداً وغائباً، لا هي الذات ولا غيرها، ولا شيء ولا لا شيء، وهي موجبة عندهم عن المعاني المؤثرة، كما سبق ذكره في فصل المؤثرات. فنقول في الجواب عليهم: ما مرادكم بأن الصفات لا توصف؟ فان أردتم بالصفات ما زعمتموه من الأمور الزائدة على الذات لا هي غير الأعراض القائمة بالذوات لا هي شيء ولا لا شيء فهو باطل، لأنه لا واسطة بين النفي والاثبات، فهو حينئذ عدم محض. وان أردتم بالصفات الأعراض، كما هو قولنا، فانها قائمة بغيرها، فلا يصح أن يقوم بها غيرها، لأنه يؤدي إلى أن تكون موصوفة، وهو محال. قلنا ذلك مسلم في صفات الأجسام القائمة، أي الحالة فيها، بمعنى أنا لا نجعلها موصوفة، أي محلولة، لأنه يؤدي إلى عكس حقيقتها. فما المانع من أن نصفها بالوصف اللغوي، ونقول: إن صفات العالم محدثة، لا بمعنى أن صفات العالم محلولة، وأيضاً لا يستقيم لكم هذا التعليل في صفات الله تعالى، لأنها ذاته لا حالة ولا محلولة، فما المانع من أن نصفها بالوصف اللغوي فنقول: صفات

---

(١) في الأصل: من كونه.

الله سبحانه وتعالى، أسماء حسنى، قال الله سبحانه: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[1]. وإن قلتم: إن الصفات لا توصف لما يلزم من التسلسل حيث وصفناها، فيؤدي إلى وصف وصفها وتسلسل لا نهاية له، أو لما يلزم من التحكم[2]، وهو إثبات فرق بين أمرين من غير دليل، حيث اقتصر على وصفها، أي وصف الصفات، دون وصف وصفها، فهو باطل أيضاً، بما أوضحه (عليه السلام) بقوله: (والجواب، والله الموفق، انه قد صح حدوثها لكونها لم تتقدم في الوجود على موصوفها المحدث) الذي هو العالم، (فصح وصفها بأنها محدثة مثله، إذ ذلك)، أي كونها لم تتقدم موصوفها المحدث، (دليل على صحة كونها محدثة لا ينكر)، أي لا ينكره أهل العقول والعلوم أنه وصف لها بالحدوث، وليس الوصف إلا كذلك، وإذا ثبت ذلك فلا حكم يلزم من ذلك، إذ قد دل الدليل على صحة وصفها، (ووصفها)، أي وصف صفات العالم: (هو القول بأنها محدثة، وكل قول محدث) بلا خلاف. (فإن قيل فيه)، أي في القول (أنه محدث)، أي ان قلنا هذا قول محدث، (فذلك وصف له محدث لا ينكره عاقل) (وان لم يقل[3] أنه محدث، فلا وصف له حينئذ، فلم يتسلسل)، فثبت ما ذهبنا إليه من صحة وصف صفات العالم. قال (عليه السلام): (والتحقيق ان ذلك)، وهو قولهم: الصفات لا توصف (فرار منهم)، أي من الأمورية بما لزمهم من ذلك القول، واعتذار (كي لا يوصف ما ادعوا لله سبحانه، من الأمور الزائدة على ذاته تعالى، التي هي صفاته)، كالعالمية والقادرية، ونحوهما، هل هي موجودة أو معدومة، قديمة أو محدثة، كما سيأتي تحقيق قولهم في ذلك وإبطاله، إن شاء الله تعالى. (ثم لاذوا بهذا)، أي اعتصموا بقولهم هذا: أن الصفات لا توصف، (ودفعوا به من ألزمهم وصفها بالقدم)، فيلزم آلهة مع الله تعالى، (أو الحدوث)، فيلزم الجهل والعجز لله، تعالى الله عن ذلك، (كما بيناه فقد تبين ذلك، بحمد الله، بطلانه) من الحجة، حيث قلنا: قد صح حدوثها لكونها لم تتقدم موصوفها إلى آخره.

---

(١) الأعراف: ١٨٠.

(٢) قال في المعجم الفلسفي: «تحكمي حكم يصدر من غير دليل» ص٤٨.

(٣) في المتن: وان لم يقل فيه..

[٢] (فصـــل) في ذكر صفـات الله العلـي وأسمـائه الحسنـى

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «وأعلم أن لفظ الصفة يطلق وله ثلاثة معان: أولها في أصل اللغة: وهو عبارة عن قول الواصف، وليس مقصودهم أنه يطلق على كل قول، بل القول الذي يدل على بعض أحوال الذات كقولنا: طويل، وقصير، وعاقل، وأحمق، وكريم، فيقولون: إن هذه الأمور أوصاف لغوية، ولا يقولون في نحو رجل، وفرس، وزيد، وعمرو، أنه وصف، لما كان الأول دالاً على بعض أوصاف الذات دون الثاني. والمعنى الثاني في عرف اللغة، وهو يستعمل فيما يفيد قول الواصف ويتضمنه، فالتأليف في الجسم وصف في العرف لما تضمنه قولنا: طويل، وحصول العلم وصف في الواحد منا لما تضمنه قولنا: عالم، ووجود السواد في المحل وصف لما تضمنه قولنا: أسود، وهكذا القول في جميع ما تضمنته الأوصاف الجارية، فانه وصف باعتبار ما تضمنه لا باعتبار اطلاقه في نفسه.

الصفـة العامـة : كـل أمر زائـد عـلى الـذات تـابـع لـها

والمعنى الثالث في مصطلح المتكلمين، وقد ذكروا للصفة معنيين: عام وخاص،

فالعام: كل أمر زائد على الذات تابع للذات داخل في ضمن العلم والوصف لها، وإنما كان هذا عاماً لأنه يشمل الحكم، والصفة، والسلب، والايجاب جميعاً.

الصفة الخاصة: هي الخصوصية التي لا تستقل بدونها

وأما الخاص: فهي الخصوصية التي لا تستقل بنفسها، ويكفي في تحقيق معقولها مجرد الذات، فقولنا: هي الخصوصية عام فيها وفي غيرها. وقولنا: التي لا تستقل بنفسها تنفصل عنها الذات. وقولنا: التي تكفي في تحقيق معقولها مجرد الذات، تفصلها عن الحكم، فانه لا بد فيه من اعتبار غيرين يعلم بينهما ويكونان أصلاً في معقول حقيقته، كصحة الفعل، فانها مستندة إلى القادر والمقدور، وهكذا القول في سائر الأحكام، فإنها أمور إضافية لا تستقل بنفسها، وتفتقر إلى الاعتبار، كما ذكرناه، ومعقولها مخالف لمعقول الذوات، فإن الذوات في نفسها مستقلة لا تفتقر إلى أمر وراء حقائقها». انتهى كلام الإمام يحيى (عليه السلام).

تعقيب المؤلف على كلام الإمام يحيى في تقسيم الصفة إلى عام وخاص

وهذا الحد الاصطلاحي إنما هو على مذهب المعتزلة في أن الصفات شاهداً وغائباً خصوصية لا تستقل بالمعلومية زائدة على الذات ليست هي الذات ولا غيرها، وهو باطل بما مر في المؤثرات، وبما سيأتي، إن شاء الله تعالى.

والحق الذي عليه أئمة أهل البيت، (عليهم السلام) أن صفات الله سبحانه، هي ذاته، كما سيأتي ذكره، إن شاء الله تعالى.

وصفات الأجسام هي الأعراض الحالة فيها، لا ماذهب إليه المعتزلة، فليعرف ذلك، في موضع الغلاط[1] في هذه المسألة، والله أعلم.

هذا وقد أوضح الإمام (عليه السلام) في صفات الله تعالى، الذاتية فقال:

(١) جمع غلطة ويجمع أيضاً على غلط، والأول قليل، اللسان مادة: غلط.

(ولا بد أن يكون المحدث للعالم موجود، إذ لا تأثير للعدم) وذلك واضح عند العقلاء يعرفونه ضرورة.

قال الفقيه العلامة فخر الدين عبد الله بن زيد العنسي، رحمه الله، ما لفظه: «واعلم: أنا إذا دللنا على إثبات صانع مختار كفانا ذلك الدليل في أن الله تعالى، موجود قديم قادر عليم حي بحيث لا دليل لنا على هذه الأوصاف التي هي أوصاف الكمال سوى حدوث العالم وحاجته إلى محدث فاعل مختار، لأنه لا يصح أن يكون فاعلاً مختاراً إلا وهو قادر على ما خلق، وعالم بذلك لما في حدوث العالم من الأحكام الذي قد بينا أن بعضه الدال على علمه، وحي بحيث لا يقعل أن يكون مواتاً، وهو قادر عالم مختار فاعل مختار، وموجود، لأن العدم لا يكون فاعلاً مختاراً، ويعلم ذلك ضرورة». قال: «إنما أردنا التقريب بأن نجري تأنيساً على عادة أصحاب أبي هاشم، في أنهم يذكرون هذه الأوصاف فصولاً بعد إثبات الصانع، ويعتقدون أن إثبات الصانع دلالة مجملة لم يتعين بها اختصاصه تعالى، بكونه قادراً عالماً حياً موجوداً، لاعتقادهم أنها صفات مقتضاه عن الصفة الذاتية لا يمكن العلم بها إلا بنظر جديد، فلهذا فصلوا هذه الفصول». قال: «ونحن لا نعتقد الصفة الذاتية ولا المقتضاة ولا أن بعض الصفات تؤثر في بعض على جهة الاقتضاء، ولا أن ذلك من مذاهب الأنبياء، ولا من دين محمد المصطفى، ولا على المرتضي، ولا المتقدمين من أهل البيت النجباء (صلوات الله عليهم جميعاً)». قال: «ومن سمع مقالتهم هذه، وهي تجويز حصول العالم وحدوثه ممن ليس بموجود قادر حي عالم، سخر بها غاية السخر، بل ذكر الشيخ أبو الحسين البصري والشيخ محمود بن الملاحمي من المعتزلة: إن الانسان يعلم ان للعالم صانعاً مختاراً عدلاً حكيماً باعثاً للرسل قبل أن يعلم أنه موجود قادر عالم حي، فهذه ضحكة لا ينبغي ذكرها إلا على وجه التحذير منها، لأنه لازم لهم على ذلك المذهب الذي ذهبوا إليه، بل لا محالة فهم التزموا ما يلزمهم من ذلك، وإن كان شنيعاً جداً». انتهى.

صفات الله الخمس

وقد تضمن هذا الفصل من صفاته تعالى، خمساً:

الأولى: كونه تعالى، موجوداً، والموجود أوضح من أن يشرح. واعلم: ان الوجود ليس بأمر زائد على الذات في الشاهد والغائب، فالوجود للشيء هو نفس ذلك الشيء. وهذا هو المعقول الحق الذي ذهب إليه أكثر العلماء منهم: أبو الحسين، والخوارزمي والأشعري، وكل من لا يثبت الذوات في العدم، فعلى هذا الحقائق الموجودة إنما هي مشتركة في اطلاق لفظ الوجود والموجود عليها لا في أنفسها وحقائقها، فإنها متباينة.

رد الإمام يحيى على القائلين باثبات الذوات في العدم

وهذا الذي قرره الإمام يحيى (عليه السلام) وذهب إليه قال: «وأما من أثبت الذوات في العدم كأبي هاشم ومن تبعه من المعتزلة، وانهم يقولون أن وجود الشيء أمر زائد على ذاته في الشاهد والغائب، فعلى هذا يكون الوجود حقيقة واحدة يشترك فيها جميع الموجودات شاهداً وغائباً اشتراكاً معنوياً، ولو كان الوجود أمراً زائد على ذات الموجود ونفس الماهية لصح منا أن نعقل تلك الماهية محصلة في الأعيان مع الذهول عن كونها موجودة، وأن نعقل وجودها من أن تكون محصلة في الأعيان، أو لا تلازم بين كونها موجودة وأن يعقل وجودها من غير أن تكون محصلة في الأعيان، إذ لا تلازم بين كونها موجودة وبين تحصيلها في الأعيان، فلما علمنا استحالة هذا علمنا أن وجود الشيء هو نفس ماهيته.

وأيضاً لو كان الوجود أمراً زائداً لكان علينا أن نعقل ماهيته[1] مع الشك في حصوله في الأعيان، فيلزم أن يكون للوجود وجود ذاته محال».

صفة الوجود عند الفلاسفة

قال: «وعند الفلاسفة أن الوجود صفة زائدة على الذات في الشاهد لا في حق الله تعالى، وأن الوجود في حقه هو نفس حقيقة ذاته، ولهذا لم يفتقر إلى مؤثر خارج عن ذاته، وأما الوجود في حق غيره تعالى، فهو أمر زائد على ذاته، ومن ثم افتقر إلى مؤثر

(١) في الأصل: أن نعقل ماهيته الوجود. وهو غير متسق.

خارج عن ذاته، فعلى هذا الوجود في حق غيره تعالى، فهو أمر زائد على ذاته، ومن ثم افتقر إلى مؤثر خارج عن ذاته، فعلى هذا الوجود في حق غيره تعالى، مشترك بين الموجودات اشتراكاً معنوياً، إذ هي مشتركة في حقيقة واحدة هي الوجود»[1]. وقال (عليه السلام): «اعلم: أنا إذا أوضحنا بالبراهين القاطعة أن للعالم صانعاً، فلا يلزمنا بعد ذلك أن نقيم دلالة على أنه موجود، لأنه يستحيل في العقول إضافته إلى مؤثر غير موجود، لأنا نعلم بالضرورة أنه لا فرق في العقل بين نفي المؤثر وبين إثبات مؤثر هو نفي، لأن العدم عندنا نفي صرف، فلا يمكن اسناده إلى مؤثر معدوم، نعم إنما يلزم القائلين بالمعدوم أنه ذات في حال العدم، فهم إذا أقاموا دلالة على أن للعالم صانعاً، فلا بد لهم من دلالة أخرى على كونه موجوداً لاحتمال أن يكون المؤثر فيه أمراً معدوماً، لأن في العدم عندهم ذواتاً مستقلة بأنفسها ثبت لها حكم المماثلة والمخالفة». قال: «وهم قد فعلوا ذلك وأقاموا الأدلة على كونه تعالى، موجوداً». إلى أن قال: «فوجب بحكم مذهبهم أن يتكلموا على كونه تعالى، موجوداً بأدلة منفصلة. وهذا يفضي بالانسان [إلى] العجب[2] من قولهم هذا ويستطرفه حيث قطعوا على أن لهذا العالم صانعاً قادراً حكيماً، ومع ذلك كيف ساغ لهم القول بتجويز كونه معدوماً مع قطعهم على اختصاصه بصفات الجلال وامتيازه عن غيره بنعوت الكمال. هذا ما لا يسع له عقل أصلاً». قال: «ونحن نذكر مسالكهم في الاستدلال على كونه موجوداً وقديماً ونتصفحها واحداً واحداً، ثم نردفها بذكر الاعتراض عليها، بعون الله تعالى». انتهى كلامه (عليه السلام) وقد ذكر أدلتهم وذكر الاعتراض عليها تركت ذلك لطوله وقلة نفعه.

واعلم: أن إثبات الصفات الذاتية للأجسام والمقتضاه والمعنوية، وجعل الوجود مرتبة زائدة على الذات إنما هو مقتضي مذهب من أثبت الذوات في العدم، وأما لم يثبت الذوات في العدم فلم يثبت شيئاً من ذلك. ذكره الإمام المهدي (عليه السلام) في (الدامغ).

---

(١) في هذه الفقرة إشارة إلى تقسيم الفلاسفة إلى واجب الوجود بنفسه وواجب الوجود بغيره، انظر تفصيل ذلك في الشفا ٣٧/١، ٣٧.

(٢) عبارة الأصل: «وعند هذا يفضي الانسان العجب» والكلام بهذه الصورة ركيك.

كـونـه قديمـاً

والصفة الثانية من صفاته تعالى، الإثباتية ما أشار إليه الإمام (عليه السلام) بقوله: (قديماً)، والمراد بالقديم هنا ما لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى، والقديم في اللغة المتقادم وجوده، ومنه قوله تعالى: ﴿ حتى عاد كالعرجون القديم ﴾[1]، ومنه بناء قديم، ورسم قديم، وإنما وجب كونه تعالى قديماً، (لأن المقارنة) لو فرضت بين الصانع والمصنوع والمحدث (تبطل كون المحدث محدثاً لعدم الاختيار من الفاعل) مع المقارنة، لأن اختيار الفعل على تركه لا يكون إلا قبل الفعل ضرورة، (و) لو فرضنا المقارنة، لزم أيضاً (عدم صحة احداثه)، أي احداث المحدث، أي تأثير المؤثر أصلاً، فيلزم قدم العالم، وهو محال، كما سبق ذكره، (لأنه ليس احداث أحدهما)، أي العالم ومحدثه (للآخر بأولى من العكس) لعدم المخصص لأحدهما بكونه صانعاً، والثاني بكونه مصنوعاً لفرض مقارنتهما، وذلك واضح البطلان، (ولما يلزم) لو فرضنا المقارنة، وقد ثبت حدوث العالم لما مر من الدلال على ذلك، (من حدوثه تعالى، لمقارنته المحدث) الذي هو العالم (ابتداء)، أي في ابتداء وجودهما، (فيحتاج) محدث العالم (إلى محدث) يحدثه، ومحدثه إلى محدث (ويتسلسل) إلى ما لا نهاية، (وهو)، أي التسلسل (محال) لعدم النهاية، (ولا بد أن يكون محدث العالم قديماً غير محدث)، أي لم يكن مصنوعاً لصانع البتة (لما يلزم من التسلسل) أو التحكم، أي القطع بأن محدثاً أحدث محدث العالم بلا حجة ضرورية، ولا دليل يستدل عليه (في الاقتصار على البعض) حيث قلنا: يحتاج إلى محدث ولا يحتاج محدثه إلى محدث، (كما يزعمه المفوضة)[2]، وهم فرقة من الرافضة زعموا: أن الله سبحانه وتعالى، يفوض إلى أحد من خلقه أن يخلق ويرزق، كما فوض عندهم إلى نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) فهو عندهم خالق العالم ومن فيه.

وقالت الباطنية: إن الله تعالى عن ذلك، علة صدر عنها السابق، وعن السابق التالي. قالوا: والسابق والتالي جوهران روحيان، والتالي هو المدبر في جميع العالم.

---

(١) يس: ٣٠.

(٢) فرقة من الشيعة الغلاة ذهبوا إلى أن الله خلق محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) ثم فوض إليه تدبير العالم، إذ هو الذي خلق العالم، ومحمد بدوره فوض تدبير العالم إلى علي بن أبي طالب. البغدادي الفرق ٢٣٨.

وزعمت المنجمة: أن الأفلاك السبعة أحياء ناطقة، وأن الله تعالى، فوض تدبير العالم السفلي إليها، فهي المؤثر فيه، (وكل منهما)، أي من التسلسل أو التحكم (معلوم بالبطلان) بين العقلاء، وذلك (لأن العقل يقضي ضرورة ببطلان محدث يحدث إلى ما لا نهاية له) لا يدفع ذلك إلا مكابر، وكذلك الحكم على محدث يحدث محدث العالم، والاقتصار عليه بلا حجة معلومة لا ضرورة ولا استدلالاً مجرد دعوى باطلة.

كونـه قـادراً

والصفة الثالثة ما أشار إليه الإمام (عليه السلام) بقوله: (قادراً) على كل شيء من الممكنات، (لأن الفعل لا يصح إلا من قادر) يعلم ذلك ضرورة، وقد صح منه الفعل تعالى، كما ذكرنا، «من بعض صنعه»[1] جل وعلا، وهو سبحانه، القادر حقيقة، لأنه تعالى، قادر لا بقدرة مجعولة له وغيره من القادرين مجازاً، لأنه قادر بقدرة مجعولة فهو على الحقيقة مقدر، وعلى المجاز قادر بما جعل الله له من القدرة، ولأجل هذا الفرق الذي ذكرناه، وقع الاختلاف في مقدور المخلوقين، ومقدور الخالق، فمقدور الخالق كل شيء من الأجسام وغيرها، ومقدور المخلوق إنما هو الحركة والسكون فقط.

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «اعلم: أن المتكلمين بالإضافة إلى قدرة الله تعالى، بمقدور العبد على أربعة أقسام الأول: ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر على عين مقدور العبد ويجوز وجوده من جهته، وجوزوا وجود مقدور بين قادرين، وهذا هو مذهب أبي الحسين البصري، ومحمود الخوارزمي وأصحابهما»، قال: «وهذا هو المختار، والذي يدل عليه مسالك: منها ما ذكره الشيخ أبو الحسين، وهو أن الله تعالى، قادر لذاته ونسبة ذاته إلى كل الممكنات على سواء، ومقدور العبد من جملة الممكنات فيجب أن يكون قادراً عليه، فوجب شمول قادرية الله تعالى، لجميع مقدورات العباد».

تجويز حصول مقدور بين قادرين وهو مذهب أبي الحسين البصري

ومنها عن أبي الحسين أيضاً: أن قدرة الله تعالى، فيما لم يزل قبل خلق القادرين

(١) هذه العبارة غير متسقة مع بقية الكلام والأولى حذفها.

بالقدرة تتعلق بجميع الممكنات، ثم إذا وجد القادرون بالقدرة لم تخرج ذاته عما كانت متعلقة به من قبل لأجل تعلق قدرهم به، فلو لم نقطع بما ذكرنا للزم منه أحد باطلين: إما أن لا يكون الله قادراً إلا على مقدور لا قادر عليه فيلزم تعجيزه عن بعض الممكنات، وهو محال، وأما أن يقال أن العبد غير قادر على مقدور نفسه، لأن الله تعالى، قد قدره عليه، وهذا محال أيضاً، ولا مخلص إلا القول بأن الله تعالى، قادر على جميع الممكنات في الأزل ثم تعلقت قدرة القادرين بالقدرة بعين ما كانت قدرته متعلقة به، وفي هذا حصول مقدورين بين قادرين.

ومنها ما ذكره الشيخ أبو الحسين أيضاً: وهو أنا إذا فرضنا جزءاً ملصقاً بكفي قادرين يجذفه أحدهما في حال ما دفعه الآخر، فليس يخلو بحاله أما أن يحصل في ذلك الجزء حركتان أو حركة واحدة، والأول باطل، لأن اجتماع المثلين محال، ولأنه ليس اسناد الحركتين إلى أحد القادرين بأولى من العكس، وأما أن لا يستند واحد منها إلى واحد من القادرين فيكون الفعل حاصلاً لا عن فاعل، وهذا محال، وإن أسند كل واحد منها إلى كل واحد من القادرين فيكون الفعل حاصلاً لا عن فاعل، وهذا محال، وإن أسند كل واحد منها إلى كل واحد من القادرين فيكون كل واحد منهما مقدوراً لقادرين، وهذا هو مطلوبنا. واما ان كان الحاصل في ذلك الجزء حركة واحدة فليس اسنادها إلى أحد القادرين بأولى من اسنادها إلى الآخر، وان لم تسند إلى واحد منهما، فيكون الفعل حاصلاً لا عن فاعل، فهو محال، وان أسندت إلى كل واحد منهما فيكونان قادرين عليها فهذا هو المقصود.

الثاني: زعموا أن الله تعالى، يستحيل أن يكون قادراً على عين مقدور العبد، وواجبوا أن يكون قادراً على جنسه ومثله وهذا هو مذهب أبي علي، وأبي هاشم وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، ومن وافقهم من علماء المعتزلة، ومنعوا حصول مقدور بين قادرين، واحتجوا على ذلك بشبه. قلت وسأذكرها في مسألة مقدور بين قادرين، لأن ذلك الموضع أليق بذكرها فيه.

النظام: الله لا يقدر على الكذب والظلم والجهل

الثالث: زعموا في مقدور العبد ما لا يكون الله تعالى، قادراً على عينه ولا على

جنسه، فذهب النظام إلى أن الله تعالى، غير قادر على الجهل والظلم والكذب وسائر القبائح أصلاً، ويستحيل وجودها بقدرته.

أبو علي والبهشمية: الله يقدر على القبيح ولكنه يمتنع لمكان الحكمة

وذهب أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من جماهير المعتزلة إلى أن الله تعالى، قادر على فعل القبيح، وأنه يصح صدوره من جهته خلا انه يمتنع وقوعه منه لمكان الحكمة، وذهب الشيخان أبو الهذيل وأبو الحسين والخوارزمي إلى أن صدور القبيح ممكن بالإضافة إلى القادرية مستحيل منه بالإضافة إلى الداعية، لأن الفعل عند هؤلاء يشترط فيه الداعي، والداعي إلى فعل القبيح مستحيل في حق الله تعالى، فلهذا استحال منه وقوع القبيح. قلت: والحق ما ذهب إليه أبو علي وأبو هاشم من أنه لا يشترط في وجود الفعل وصحته حصول الداعي، كما سيأتي في تحقيقه في ذكر أفعال العباد.

أبو الهذيل وأبو الحسين والخوارزمي: الله يقدر على القبيح ولكن لداعي الحكمة يمتنع من فعله

قال (عليه السلام): «والذي يدل على بطلان مذهب النظام وطبقته منهجان: أحدهما جلي لا يختص بصورة دون صورة من القبائح، وذلك أنه تعالى، قادر لذاته، ونسبة ذاته إلى كل الممكنات على سواء، ومن جملة الممكنات القبائح، فيجب أن يكون تعالى، قادر عليها» قلت: وفي قولهم قادر لذاته تسامح لأنه يوهم التعليل، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى.

إبطال مذهب النظام في عدم قادرية الله على القبائح

قال: «ولأن الأمور الواجبة على الله تعالى، في نحو الاثابة والتعويض وغيرهما لا يخلو حالها أما أن يمكنه تعالى، تركها أو لم يمكنه تركها كان حصولها واجبان من جهته ويلزم أن يكون حاله في فعلها كحال المضطر الذي لا يقدر على الانفكاك عما هو مضطر إليه وفي

ذلك بطلان كونه تعالى مختاراً ، أو إلحاقه بالعلل الموجبة ، وهذا باطل ، وان كان يمكنه تركها فلا شك في كون تركها قبيحاً لكونها واجبة » . قلت : واطلاق الواجب على الله فيه تسامح لا يجوز ، كما سيأتي ذكره في موضعه إن شاء الله تعالى . قال : « ولأنه تعالى ، تمدح بكونه غير فاعل للظلم ، والتمدح لا يعقل بترك الفعل إلا إذا كان قادراً ، فيجب أن يكون الله تعالى ، قادراً على فعل الظلم » .

قال : « وأما المنهج الثاني التفصيلي فيذكر من القبيح صوراً أربع :

الأولى : الظلم ، فإن الله تعالى ، قادراً على تعذيب الكفرة والخصم يوافقنا فماهية التعذيب وحقيقته مقدور لله تعالى ، وتلك الحقيقة لا تتوقف على سبق الكفر منهم ، فإذن الله تعالى ، قادر على تعذيبهم من غير سابقة شرط هو الكفر ، وهذا بعينه هو نفس حقيقة الظلم .

الصورة الثانية : الكذب ، فإن الله تعالى ، قادر على أن يقول العالم ليس قديماً ، والتلفظ بلفظة العالم مع قوله قديم لا يتوقف على التلفظ بلفظة ليس ، لأنه لا شك في أنه يمكننا أن نتلفظ بهما من غير التلفظ بلفظة ليس ، وكل من قدر على مجموع أمور لا يكون البعض منها مشروط بالبعض الآخر [1] وجب أن يكون الله قادراً على أن يقول العالم قديم ، وذلك بعينه خبر الكذب ، فثبت أن الله تعالى ، قادر على الكذب ، وقد ثبت أن الكذب قبيح .

الصورة الثالثة : الجهل ، والذي يدل على كونه الله تعالى ، قادر على الجهل هو أنه تعالى ، قادر على خلق العالم كقدرته على علوم العقل ، وهي علوم ضرورية ، ومن قدر على شيء فهو قادر على ضده ، فإذن يكون الله تعالى ، قادر على الجهل ، وقبحه معلوم بالضرورة .

قلت : إن كان المراد أن الله سبحانه ، قادر أن يخلق فينا الجهل فذلك صحيح .

---

(١) الكلام في الدلالة على قدرة الله على الكذب غير واضح وركيك العبارة مما يدل على أن ثمة نقص في النص .

ماهيــة العبـث

الصورة الرابعة : العبث ، والذي يدل على أن الله تعالى ، قادر على العبث ، هو أن ماهية العبث : هو الفعل الواقع من العالم العاري عن غرض ، ولا شك أن الله تعالى ، قادر على خلق اللذة لأجل المصلحة ، فتلك اللذة بماهيتها وحقيقتها مقدورة لله تعالى ، مطلقاً ، ولا تتوقف كونها مقدورة على سبق العلم بالمصلحة ، فيجوز أن يفعلها الله ، ولو لم تكن ثم مصلحة ، لأن تقدم العلم بالمصلحة لا يغير تعلق القدرة بما هي متعلقة به ، وإذا جاز أن يفعلها من غير مراعاة المصلحة ، فهو العبث بعينه ، ولا شك في قبحه ، فثبت بما ذكرنا أن الله تعالى ، قادر على فعل القبيح » .

أنفس أدلـة المعتـزلـة علـى دلالـة فعـل الله للقبائـح

قال (عليه السلام) : « وهذا أنفس ما وجدته للمعتزلة في الدلالة على كون الله تعالى ، قادر على فعل القبيح » . قال : « والصورة التي أوردتها[1] دلالة على القبائح المعنية فيها نظر على أصولهم » . ثم ذكر وجه النظر ، واختار ما ذهب إليه الشيخ أبو الهذيل وأبو الحسين والخوارزمي من صدور القبيح من الله تعالى ، ممكن بالإضافة إلى القادرية مستحيل منه بالإضافة إلى الداعية ، بناء على أن صحة دخول الفعل يشترط فيه حصول الداعي .

تعقيـب المؤلـف علـى ما ذهـب إليـه الإمـام يحيـى

قلت : ولم يتضح لي ما ذهب إليه (عليه السلام) وذهب الكعبي إلى أن الله تعالى لا يقدر أن يخلق فينا علماً ضرورياً بما علمناه اكتسابياً .

القسم الرابع : زعموا أن الله تعالى ، هو المؤثر في فعل العبد ، والمتولي لإيجاده ، ولا أثر لقدرة العبد فيه ، وهؤلاء هم الأشعرية ، فإنهم زعموا أنه لا موجد إلا الله ، وأن ايجاد جميع الأشياء لا تتعلق إلا بقدرته . قال وسيأتي الرد عليهم عند الكلام على أفعال الله تعالى » .

---

(١) في الأصل : أوردها .

والصفة الرابعة ما أشار إليه الإمام (عليه السلام) بقوله: (حيا، لأن الجماد لا قدرة له) يعلم ذلك ضرورة وهو سبحانه، الحي حقيقة، لأنه حي لا بحياة، وغيره حي مجاز، لأنه على الحقيقة محيي، كما ذكرنا مثله في قادر، ومعنى الحي في حقه تعالى هو ما قاله الهادي (عليه السلام): «إنه الذي يجوز منه الفعل والتدبير، وذلك فهو الله الحي الدائم اللطيف الخبير».

كونه حيا ومعنى ذلك

وإلى مثله ذهب الشيخ أبو الحسين وأصحابه فقال معنى الحييية في حقه تعالى، هي أن ذاته تعالى، لا يستحيل عليها أن تكون قادرة عالمة من غير أمر زائد على هذا، وأن معنى الحييية في الشاهد إنما هي البنية المعتدلة المركبة من لحم ودم، حكى ذلك الإمام يحيى (عليه السلام) قال: وقول أبو الحسين وأصحابه هو المختار.

معنى كونه حياً عند أبي هاشم وأصحابه

وذهب الشيخ أبو هاشم وأصحابه إلى أن الحييية في حق الله تعالى، حالة زائدة على القادرية والعالمية، وهي المقتضية لصحة هذه الصفات شاهداً أو غائباً، وأنها متماثلة في الذوات، على معنى حقيقتها واحدة حيث حصلت، حكى هذا عنه الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل).

قلت: وهذا افراط منهم في الغلو والتوهم والتجاسر على التسوية بين الله سبحانه، وبين خلقه في هذه الصفة.

كونه عالماً

والصفة الخامسة ما أشار إليه الإمام (عليه السلام) بقوله (عالماً) فهو سبحانه العالم حقيقة لا بعلم (وغيره يسمى عالماً مجازاً)، كما سبق مثله في قادر، وإنما كونه تعالى، عالماً لأنا وجدنا العالم محكماً رصين الأحكام، والرصين المحكم الثابت، وأرصنته أحكمته

ذكره في (الصحاح)، ولا يخفي أحكام العالم وأرصانه على ذوي العقول على اختلاف أصنافها[(١)] وتباينها مميزاً كل منها من الآخر أكمل تمييز يعرف ذلك أولوا الألباب المتفكرون في آلاء الله وصنعه. قال (عليه السلام): كما نشاهد من نحو أحكام خلق الانسان وتركيبه بعد أن كان أصله نزاياً[(٢)]، ونسله نطفة أمشاجاً من لحم، ودم، وعظم، وعصب، تركيباً بليغاً في الحكمة لا على وجه الغفلة والجهل. قيل أن عظام الانسان ثلاثمائة وثلاثون عظماً، وعروقه ثلاثمائة وثلاثون عرقاً. انظر إلى المفاصل وشدة أسرها، فلم يكن عظماً واحداً فيبطل التصرف من الانقباض والانتشار والقيام والعقود، ولم يكن رخواً فيبطل ذلك، فتعالى الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ الانسان من طين، وميزه سبحانه، أكمل تمييز وتمييزه بذلك الأحكام والتقويم والتعديل الحسن العجيب، والعقل الذي ركبه الله سبحانه، فيه أعجب تركيب، عن نحو أحكام خلق الانعام ذوات الأربع، وهي الأزواج الثمانية التي ذكرها الله سبحانه، وكذلك غيرها من سائر المخلوقات، وذلك لا يكون إلا من عالم ضرورة، أي معلوم كونه من عالم بضرورة العقول، أي فطرتها التي فطرها[(٣)] الله عليها، وليس ذلك إلا الله، سبحانه وتعالى، العالم بما تخفي الصدور وما في قعور البحور.

قال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام): «ونظرنا في خلق الانسان ورزقه من ابتدائه إلى انتهائه فانه عندما[(٤)] تحمله أمه ينقطع عنها الحيض، فيكون الدم رزقاً له، كما يكون مخ البيضة رزقا للفرخ في وسط المحضونة، فإذا ولد أحدث الله له رزقاً في ثدي أمه لم يكن من قبل، وجعل الله له آلة يستعملها لمنافعة في الحال والمآل، فدلنا ذلك على الصانع الحكيم الحي القدير الرؤوف الرحيم المختار، وهو الله رب العالمين» قال: «ونظرنا إلى الآدميين وما يملكون من الحيوان، فإذا هم لا يشتبه اثنان في صورة الوجه وبهجة الأصول»، قال الله سبحانه: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم وألوانكم ان في

(١) في الأصل: أصنافه. والأصح إضافة الألف كما يدل على ذلك الكلمة التي بعدها.
(٢) جمع نزاء بكسر النون، وهو التزاوج، انظر اللسان في نزا.
(٣) في الأصل: فطر الله.
(٤) في الأصل: عندنا.

ذلك لآيات للعالمين ﴾[1] . وكذلك لا يشتبه من الانعام والخيل والدواب اثنان على كثرة ذلك وسعته ، ولو اشتبه من الناس رجلان أو امرأتان لوقع الفساد ، لأنه لو غاب أحدهما فأتى شبهه إلى امرأة الغائب لأفسد في زوجته وماله ، وكذلك لو اشتبه امرأتان لأشكل أمرهما على زوجيهما ، ولما عرف أحدهما زوجته من زوجة الثاني . وجعل الله اختلاف صور الوجه للنهار واختلاف الأصوات لليل . وكذلك فرق بين البهائم ، ولو اشتبه اثنان من الثمانية الأزواج والخيل والبغال والحمير لدخل على مالكها الضرر ، ولا ادعا الشيء غير مالكة ، ولما لم يدخل على أحد ضرر في اشتباه الطير ، والسباع ، والسمك وغير ذلك أمكن فيها التشابه . انتهى . فهل يدبر هذا أو غيره من بدائع أنواع العالم ويقوده إلا عالم حكيم ورب رحيم فاعل مختار لفعله غير مضطر إلى صنعه . فقاتل الله العلية[2] والمنجمة والطبيعية وأشباههم ممن نفى الصانع الحكيم المختار ، وسحقا لهم وبعداً كيف كذبوا عقولهم واتبعوا أهواءهم وآراءهم حيث أقروا بإثبات الصانع ، بزعمهم ، وزعموا أن العالم ظهر منه كظهور ضياء الشمس من الشمس ، وحر النار من النار ، ولو كان قالوا ، لعنهم الله وأخزاهم ، أن ذات الله سبحانه ، علة في وجود المعلول ، وهو العالم على التدريج الذي زخرفوه لما كان من أعاجيب العالم واحكامه وصلاحه شيء ، لأن تأثير العلة تأثير اضطرار ، فما جعل أحد الشخصين ذكراً والأخرى انثى بأولى من العكس ولا جعل أحدهما طويلاً وأبيض وجميلاً وناقصاً وغير مشابه لمثله بأولى من العكس ، ولا جعل بعض الأشجار حلواً ولا يبقى إلا وقتاً مقدراً معلوماً للانتفاع ، كما يحصد في عامه أو في بعض عامه ، وما يبقى للانتفاع بثمره مدة طويلة وما يحتاج إلى مؤنة ، وما لا يحتاج إلى مؤنة ، وغير ذلك مما يكثر تعداده بأولى من العكس ، وأيضاً لو كان التأثير كما زعموا ، لعنهم الله ، للعلة أو للافلاك أو للطبع لما وجد شيء من الزلازل والرياح والصواعق وانزال البرد ، ونحو ذلك مما ينزله الله سبحانه ، لتخويف عباده واعتبارهم في بعض الأوقات دون بعض وفي موضع دون بعض ، لأن العلة ، والنجوم ، والطبع لا اختيار لها ولا اختصاص ببعض الأزمنة دون بعض ، وبعض الأمكنة دون بعض . فإن قيل : كيف تزعمون أن النطفة في قرار الرحم ، فان كان الله تعالى ، خلقه فلم لم يخلقه من غير هذا السبب لتكون الدلالة أقوى ؟

---

(١) الروم : ٢٢ .

(٢) القائلون بالعلة في صدور العالم .

الحكمة من خلق البشر أجنة

والجواب، والله الموفق، أنه قد ثبت بالأدلة القاطعة أن الله سبحانه، هو المركب للجنين والمصور له كيف يشاء، تبارك وتعالى، والذي يجب أن يبين ها هنا[1] .. وحكمة الحكمة في إجراء ما أجراه من العادة، فنقول: إن الحكمة فيه من وجوه منها: أنه تعالى، لو خلق البشر من غير هذا الوجه لبطل التعارف بالأنساب، لأن التعارف بين الناس يحصل أكثره بأن يقال: فلان بن فلان، ولو خلق ابتداء لبطل هذا التعارف، وفي بطلانه سقوط المعاملات والمصالح الكثيرة بين الناس، وقد نبه الله تعالى، على ذلك فقال: ﴿ يا أيها الناس أنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾[2]. ومنها: لو لم يكن توالد لبطلت صلة الرحم وزال العطف للقرابات والتناصر للأرحام الواشجة، فبطل تلذذ الآباء بالابناء وتعزز الأبناء بالآباء، وفي هذا مصالح كثيرة من العالم يطول تفصيلها، وقد نبه الله، تبارك وتعالى، على ذلك فقال: ﴿ وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وكان ربك قديراً ﴾[3]، فكان معناه، والله أعلم، لما فيه من المصلحة اللطيفة، وكان قادراً على أن يبتديه ابتداء. ومنها: أن العاقل قد أمر بالتواضع واجتناب الكبرياء، وأجريت العادة على ما يكون أدعى إلى التواضع، لأن العاقل إذا علم انه خلق من نطفة قذرة، وسار من مخرج البول مرة بعد مرة، ونشأ من نجاسة يغتذي منها وينبت لحمه وعظمه منها، كان هذا كاسراً لشرته، وقد نبه الله سبحانه وتعالى، فقال: ﴿ ألم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين ﴾[4]، منبهاً على أن من كان كذلك لم يكن أن يستكبر ويكذب، بل الواجب أن يذل لخالقه ويخضع، وفي هذا وجوه أخر، وفيما ذكرناه كفاية، إن شاء الله تعالى.

وكذلك القول في الثمار والأشجار والحبوب لا تنبت إلا عند شروط مخصوصة من

---

(١) الكلام غير تام.

(٢) الحجرات: ١٣.

(٣) الفرقان: ٥٤.

(٤) المؤمنون: ١٣.

بذر وسقى وغرس، وموضع تطلع الشمس عليه، «حتى إذا كان الموضع معناه[١] أدى إلى الفساد».

فالجواب في ذلك كالجواب في خلق الانسان، وهو أن في ذلك من المصالح ما لا يخفي، وذلك أن الله خلق الدنيا للتكليف والامتحان فحسن في الحكمة أن يجري العادة فيما يحدثه على وجه يكون أدعى للمكلف إلى الصالحات، وقد علمنا أن المكلف إذا علم أنه لا يحصل على ما ينتفع به من ثمار وزرع إلا بتحمل مشاق من زرع يسقي، ثم التكليف للحصاد في موضع قد حميت الشمس عليه، ورأى ذلك في عقله لما يرجو من نفعه، علم إذا نظر وفكر ان تحمل المشاق في طاعة الله تعالى، لنيل الثواب أولى، وإذا لم تطمع نفسه في نيل المنافع الطفيفة إلا بعد تحمل المشاق العظيمة، فبأن لا يطمع في مثل منافع الآخرة، لا ملاذ الثواب، إلا بمشقة يتحملها وصعوبة يتجشمها أولى وأحق، فصار هذا التشبيه في ضمن هذه العادة.

وأيضاً فان الله تعالى، وعد المطيعين أطعمة في الآخرة لم تعد بالأقدار[٢] ولم تنبت من الأرض على قرار، ولم تقف على انقضاء مدة لأن ذلك أعجب في النفوس وأشهى إليها، فأجرى العادة تعالى، في ثمار الدنيا وزروعها وحياتها أن لا تحصل إلا بعد هذه الوجوه لتكون ثمار الآخرة وأطعمتها مختصة بهذه المزية اللطيفة. والحكيم إذا رغب في الشيء وجب في الحكمة أن يقوي الرغبة بكل وجه متأت. ويمكن أن يقال مثل هذا في توالد البشر، لأن أهل الجنة إذا زوجوا من الحور العين ما لم يخلق من نطفة، ولم يغذ بدم طمث، ولم يكن مضغة، يكون تعلق القلوب به أشد والنفوس له أشهى وإلى تحمل المشقة لأجله أجزى.

فإن قيل: كيف نبطل القول بالطبع ونحن نرى كثيراً من الأطعمة إذا تنولت أورثت الأسقام، ونرى غيرها يورث الشفا، فلو كانت هذه الأمراض من الله لم يصح هذا؟

والجواب والله الموفق: إن الله سبحانه وتعالى، أجرى العادة بذلك لحكمة ظاهرة،

---

(١) هكذا عبارة الأصل. وفي ع: «من بذر وغرس وسقى في موضع تطلع الشمس عليه. فالجواب فيه كالجواب في خلق الانسان». والكلام، وهو موضع إجابة، كما هو اضح، غير تام.

(٢) جمع قدر، وهي إناء للطبخ.

وهو أن العاقل إذا علم أن كثيراً من الأطعمة الشهية يحصل عندها المرض، واستحسن في عقله اجتنابها خوفاً من ألم منقطع مظنون، علم أن اجتناب الملاذ المحظورة خوفاً من ألم واثم معلوم أولى، فصار هذا الموضع مشتملاً على هذا التنبيه الحسن. وكذلك أمثال هذه الأمور فإن فيها من الحكمة والتدبير ما يدل على الصانع المختار اللطيف الخبير، وهو الله رب العالمين، وبذلك، أي بالذي ذكرناه من صحة الفعل واحكامه وتمييزه أكمل تمييز، ونحو ذلك مما بيناه في الشرح يعرف بطلان دعوى العلية كالفلاسفة، والباطنية، وغيرهم، والطبائعية، وهم كل من أثبت للطبع تأثير كالمطرفية، وغيرهم، والمنجمة: وهم من أثبت التأثير للأفلاك السبعة، إذ لا حياة للعلة والطبع لو تعقلا، ولا للنجوم فضلاً عن الضرورة والعلم. وقد أشار الإمام بهذا إلى فرق كثيرة من فرق الكفار.

ولنذكر طرفا مما ذكره الإمام يحيى (عليه السلام) من مذاهبهم قال (عليه السلام): «اعلم: أن الخارجين عن الإسلام فرق وأحزاب وطوائف، كالفلاسفة، والدهرية، والطبعية، وعبدة الأوثان والأصنام وغيرهم من سائر الملل الكفرية.

رأي الإمام يحيى في الفلاسفة

أما الفلاسفة، فإنما بدأنا بالكلام عليهم لأنهم أشد على الإسلام ضرراً وأخفاهم مكيدة وأعظمهم عداوة، فلا بدعة في الإسلام إلا وهم أصلها وأساس عمائها، ولا فتنة في الدين إلا وهم رأسها وقاعدة مهادها، قد شمخوا بأنافهم ولحوا الناس بمؤاخر[1] أعيانهم زعماً منهم أنهم قد حازوا الخير بأسره، وأحرزوا التحقيق بحذافيره تبجحاً بكياستهم، واعتقاداً لفطانتهم، وما شعروا بل ما تحققوا انهم متمسكون مما زعمو بحبال رثة، وأسباب منقطعة، ومعتمدون على أمور كاذبة، وبروق خالية». إلى أن قال: «واعلم: أن مضطربهم في أقوالهم لا ينفك عن أربعة أقسام:

القسم الأول: الأمور المنطقية وموضوعها هو الكلام في الحدود، وتعريفات

(١) مؤخر العين ما ولى اللحاظ الذي يلي الصدغ، ونظرتهم تلك دليل الاستخفاف، ولا يطلق ذلك إلا في النظر. هكذا ذكر صاحب اللسان، مادة أخر.

الحقائق، وأشكال البراهين، وكيفية تركيبها وانتاجها، وأكثرها جامع على الصواب، والخطأ فيها نادر، وهي عمدتهم في تعريف شروط الحدود البراهين.

القسم الثاني: مما يتعلق بجانب الأمور الإلٓهية، وموضوعها الكلام في واجب الوجود، وصفاته، وأحكام أفعاله، وكيفية صدور الأشياء عن ذاته، وما يتعلق بالنبوات والشرائع وأحوال المعاد وأحوال الآخرة، وأكثر عقائدهم في هذا على خلاف الحق لميلهم إلى الآراء واتباع الأهواء واعجابهم بنفوسهم بدقة النظر وترفعهم عن الخلق بغاية الذكاء والكياسة وهذا هو الداء الذي لا دواء له والجهل الذي لا مزيد عليه.

رأي الإمام يحيى في علوم الحساب والهندسة

القسم الثالث: ما يتعلق بأمور الرياضة، وموضوعها الحساب والهندسة، وهو كلام في المقادير والأشكال والاعداد وليس فيه كثير فائدة.

القسم الرابع: الأمور الطبيعية، وموضوعه أجسام العالم ومعرفة أحوال الحركة والسكون، وما يعرض فيه من أنواع التغييرات وأحوال الفساد. فجميع مضطرباتهم في النظر لا تخرج عن هذه الأقسام». قال: «ونحن نستقصي في الرد عليهم فيما يتعلق بالأمور الإلٓهية ومسائل الديانة، لأنها المهم». إلى أن قال: «واعلم: إن الوجود المطلق عندهم منقسم إلى قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود، فالقسم الأول واجب الوجود، وهو الحق، أي ربهم، وهو في نفسه واجب من كل وجه لا يتطرق إلي التعدد، وهو خال عن الانقسام بالقوة وبالفعل، والكثرة والامكان، وهو الله تعالى علواً كبيراً.

القسم الثاني: ممكن الوجود، وهو منقسم إلى جوهر وعرض، فالجوهر عندهم أمور خمسة: العقل، والنفس، والهيولي، والصورة، والجسم، وكل هذه الأمور الخمسة يطلق عليه اسم الجوهرية على تقاسيمها الخمسة.

وأما العرض فيطلق عندهم على مقولات تسع: الكمية، والكيفية، والإضافة، والزمانية، والمكانية، والوضعية، والملكية، والفعلية والانفعالية».

قلت : وقد ذكر الإمام يحيى (عليه السلام) كثيراً من أباطيلهم ، منها : « إن ذات الله تعالى ، علة ، ولا يصدر عنها إلا معلول واحد .

المبادىء الشريفة تسعة عشر

وأن المبادىء الشريفة عندهم بعد وجود المبدأ الأول : تسعة عشر ، في العدد عشرة عقول وتسعة أفلاك ، ولها ترتيب في الوجود يعجب منه العقلاء ويضحك منه الجهال ، لأنه هذيان لا يليق بملاعب الصبيان وخرافات القصاص ، فضلاً عن أن يوجبه عقل أو يقوم على صحته برهان .

ترتيب العقول العشرة

قالوا وكيفية ترتيبها في الوجود على تسع درج ، الدرجة الأولى هو المبدأ الأول ، وهو الله تعالى ، وجوده هو نفس حقيقة ذاته ، وهو واحد من كل وجه [وبعده][1] وجود العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا هو منقطع في جسم ، وقد حصل في مصدر وجوده عن المبدأ الأول تثليث ففيه إمكان من جهة ماداته[2] ، ووجوب وجوده من جهة غيره ، وهو يعقل باريه ، فهذه أمور ثلاثة يختص بها ، تحصل عن ذاته لأجل اختصاصه بهذه الأمور الثلاثة معلومات ثلاثة ، وأشرف الجهات يجب أن تكون لأشرف المعلومات فلا جرم جعلنا وجوب وجوده من جهة المبدأ الأول علة في حصول الثاني وإمكانه علة لوجود الفلك الأقصى ، وهو أول الأفلاك وجوداً ، وعلمه بباريه علة لوجود الفلك الأقصى . قالوا : وحصل من ذاته تعالى ، العقل الأول بالايجاب الطبيعي واللزوم الضروري ، ولا يحصل عن ذاته إلا مجرد هذا العقل من غير زيادة ولا نقصان ، لأن الزيادة على ذلك توجب الكثرة في ذاته ، وهي منزهة عن وقوع الكثرة فيها » إلى أن قال : « ومن ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ، وفلك الروح وجرم فلك الروح ، وهو فلك الكواكب ، وفيه تثليث أيضاً امكانه في نفسه ووجوب وجوده من جهة غيره ، وعلمه بمؤثره ، فلهذا

(١) أضيفت إلى النص ليتسق الكلام .

(٢) هكذا في الأصل ، وهو جمع مادة ولا تستقيم العبارة بغير ذلك .

أوجب هذه الأمور الثلاثة، لم لزم من العقل الثالث عقل رابع، وفلك زحل وجرم فلك زحل أيضاً، وفيه تثليث الذي ذكروه، ثم لزم من العقل الرابع عقل خامس وفلك المشتري، وفيه تثليث، كما ذكروه، ثم لزم من العقل الخامس عقل سادس، وفلك المريخ وجرم فلك المريخ، وفيه التثليث المذكورة، ثم لزم من العقل السابع عقل ثامن، وفلك الزهرة وجرم فلك الزهرة، وله التثليث الذي ذكروه، ثم لزم من العقل الثامن عقل تاسع، وفلك عطارد وجرم فلك عطارد، وفيه تثليث، كما زعموه في غيره، ثم لزم من العقل التاسع عقل عاشر، وفلك القمر وجرم فلك القمر، كما ذكرنا أولاً، فهذه زبدة أقاويلهم في كيفية صدور العقول والنفوس الفلكية وأجرامها عن ذاته تعالى، أما من غير واسطة، كما في وجود العقل الأول، وأما بواسطة كسائر العقول والأفلاك. والعقل العاشر عندهم هو العقل الفعال، وهو الواهب للصور، والمدبر ما في حشو كرة القمر، وهي المادة القابلة للتغير والفساد». قال (عليه السلام) في (الشامل) وقد أردنا ذكر هذه الخرافات التي اختلقوها من عند أنفسهم من غير دلالة واضحة ولا برهان قاطع كذباً على أنفسهم وطعنا في الدين، ليعجب منها العقلاء، ويشكروا الله على الهداية إلى التوحيد.

حدوث العناصر الأربعة

وأما كيفية صدور السفليات العنصرية عن الحركات السماوية، فقالوا: إن السبب في حدوث العناصر، وهي الأصول الأربعة: الأرض، والماء، والنار، والهواء، الحركات الفلكية الحاصلة على جهة الدور، فتحصل المادة من جهة الحركة الفلكية في أجرام هذه العناصر الأربعة فتستعد لقبول التأثير استعداداً تاماً، ثم تحصل الصور من جهة الحركة الفلكية بواسطة العقل الفعال، وهو المدبر ما في حشو كرة القمر.

وأما كيفية صدور المركبات الجسمية عن المواد العنصرية، فقالوا: أخذهم الله وأبادهم، أن هذه المواد العنصرية إذا استعدت وامتزجت وتفاعلت في أنفسها تحصل منه أمور خاصة، ويتركب منها أجسام عجيبة، وهي في استعدادها على خمس مراتب، الأولى: إذا استعدت استعداد ما فيه ضرب من الاعتدال حصل منه الجو، والبخار، والدخان، والسراب وما شاكل هذه الأمور.

الثانية : أنها إذا اعتدلت اعتدالاً أخص من الاعتدال الأول حصل منه المعادن ، والجواهر النفيسة ، ونحوها .

الثالثة : أنها إذا اعتدلت اعتدالاً أخص من هذا حصل منها الأجسام النباتية على اختلاف أنواعها .

الرابعة : إذا اعتدلت اعتدالاً أخص من هذا الاعتدال حصل منها الحيوانات كلها على اختلاف أنواعها وصورها وهيأتها .

الخامسة : إذا اعتدلت اعتدالاً أخص من هذه الاعتدالات كلها حصل منها خلقة الانسان ، وهي عندهم غاية الاعتدالات وأكملها ، وإليها ينتهي الحد في الاعتدال الجسمي والتركيب العنصري. وكلها في هذه الخمس المراتب حاصل عن تفاعل هذه المواد العنصرية .

صفات الله كما يراها الفلاسفة

قالوا ، أبعدهم الله ، في صفات الله سبحانه ، زعموا أن المبتدأ الأول ، وهو الله تعالى ، موصوف بصفات ثبوتية وسلبية .

الصفات الثبوتية لله كما يراها الفلاسفة

فالثبوتية هي قولهم : أول ، ومبتدأ ، وموجود ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم ، وعاقل ، ومعقول ، وعقل ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحي ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيذ ، ومتلذذ ، وجواد ، وحر محض ، فهذه عبارات ثبوتية عندهم ، لعنهم الله وأخزاهم .

الصفات السلبية

وأما الصفات السلبية : فهي قولهم أنه تعالى ، ليس بجسم ، وليس بعرض ، ولا هو تعالى ، متعلق بغيره على معنى أن وجوده من غيره ، وأنه تعالى ، يستحيل عليه التغير ، وأنه

تعالى، لا يصدر عنه إلا شيء واحد فقط. فهذه جملة ما يجرى من الصفات الثبوتية والسلبية. وقد عرفت من سياق ما ذكرنا أن القائلين بالطبعية وتأثيرها هم الفلاسفة، ومن وافقهم على ذلك، فانهم زعموا: أن الآثار الصادرة عن الاجرام الخمسة كالأشجار والحيوانات البهيمية، والنفوس الانسانية، والجواهر المعدنية، وغير ذلك من سائر الأشياء الوجودية إنما كانت بطبائع اختصت بها، وقوى موجهة فيها. وأصل الأمور الطبيعية عندهم من هذه الأمور الأربعة: الماء، والهواء، والأرض، والنار، فإذا امتزجت هذه الأشياء الأربعة فيما بينها واشتبكت في أنفسها حصلت عنها هذه المركبات من المعادن والأشجار والحيوانية والانسانية، وغير ذلك.

قالوا: ثم تلك الطبائع منقسمة باعتبار ما يصدر، كما ذكرنا من قبل، إلى قسمين: الأول: له شعور بما نفعل رغبة، وهي النفوس الفلكية، والأشخاص الانسانية، فإن لها شعور بالآثار الصادرة عنها.

والثاني: ليس له شعور، وهو النفوس النباتية، والجواهر المعدنية، فإن هذه يصدر عنها آثار من جهتها، وليس لها شعور بما يصدر عنها. وكل هذا منهم يوصل إلى قدم العالم، ونفى الفاعل المختار بزعمهم لما لم يمكنهم إنكار المؤثر في هذه الحوادث في عالمنا أضافوها إلى قوى الأجسام وخواص طباعها. وقالوا: إن الأجسام متحركة لذواتها، ثم اتفق في حركاتها أنها تصادمت، فحصل من تصادمها، أي امتزاجها وتفاعلها هذا العالم إلى غير ذلك من الهذيان. وقد أحببت ذكر بعض ما قالوه ليعرفه العقلاء أنه كهذيان المجانين، وأنهم ليسوا من الإسلام في شيء، وإن تستروا به، كما ستعرف ذلك في بطلان ما زخرفوه، إن شاء الله تعالى». قال الإمام يحيى (عليه السلام): «والكلام عليهم، فيما زخرفوه من هذه المذاهب المنكوسة والأنظار المعكوسة مع ما تقدم، يظهر بأمور:

الرد على الفلاسفة

أما أولاً: فبالمطالبة لهم بصحة ما زعموه، فنقول: ما دهاكم وما السبب الذي دعاكم إلى القول بهذه التراييف المعطلة، والتمويهات المبطلة التي هي أضغاث أحلام، ولو حكاها

إنسان في معرض اللعب والمجون لهزأ به العقلاء، وضحك منه الجهال؟ والأعراض عما أوضحه العقول وشهدت بصحته البراهين الصحاح التي دونها فلق الاصباح. وكيف ساغ لكم الميل عما جاءت به الرسل، (صلوات الله عليهم) من محاسن الشرائع وأحكام الآخرة إلى القول بهذه الركاكات والاصغاء إلى هذه الحماقات؟ يا لها، والله، من عقيدة في نحلة حبيبة عنوانها الالحاد البحت، وباطنها الكفر المحض، وثمرتها التعطيل الصرف». قال الإمام يحيى (عليه السلام): «ولم يكن لنا مندوحه عن إيراد بعض ما ذكروه لأمرين: أحدهما: الكشف عن عوارهم، وتحذيراً للوقوع في ضلالهم. وثانيها: لئلا يتشرف[1] موسوس إلى الانخداع بسراب أهوائهم، ويستولي على قلبه رقراق جهامهم[2]، وما يسمعه من وحشي كلامهم، كتعبيرهم عن الخالق بالمتحرك الأول، وعن الشريعة بالناموس، وعن الكواكب بالأشخاص العلوية، وما يجري في حشو كلامهم من مقولات الكم والكيف والكلي والجزئي، وذكر الموجودات الشريفة السماوية، وتأثير التشكلات الفلكية، وما يعرض من نسبة هذه الأقوال إلى قائلها، كما إذا قالوا هذا رأي أنا كسجوراس[3] ومذهب أنكسميس[4] كذا، وكان أرسطاطاليس يذهب إلى كذا، وما أحسن ما قاله أقليدس[5]، وبطليموس[6]، كذا أو يخالف طيماووس[7] في كذا، ولم يعلم أنهم في

---

(١) تشرف الشيء وضع يده على حاجبيه ليرى.. اللسان مادة: شرف.

(٢) الجهام بفتح الجيم السحاب الذي فرغ ماؤه. وكأنه أراد أن يقول: إن كلام هؤلاء الفلاسفة كالسحب التي ليس بها ماء ومن ثم فلا نفع منه. والإمام يحيى أكثر عداء للفلاسفة، وفي عبارة سالفة أوردها المؤلف له مؤداها أن مصدر الشك في العقيدة الدينية إنما كان من الفلسفة.

(٣) في الأصل: أنكشاغورش، فيلسوف يوناني (٥٠٠ ق.م) أول من غرس بذور الفلسفة في أثينا. انظر ما خلفته اليونان (كتاب نشرته جامعة أكسفورد) ترجمة أحمد فريد ١٩٢٩م.

(٤) في الأصل: أنكشامابيش، فيلسوف يوياني (٥٤٦ ق.م) من أوائل الفلاسفة الطبيعيين وهو الذي ذهب إلى أن الهواء هو أصل الموجودات، المصدر السابق ص٧٩.

(٥) عالم يوناني عاش في الاسكندرية في القرن الثالث قبل الميلاد، اشتهر بنظرياته في الهندسة. دائرة المعارف الحديثة ٢٨.

(٦) في الأصل: مذ يطليموس، وبطلموس فلكي. يوناني مشهور ولد وعاش بالاسكندرية في القرن الثاني قبل الميلاد له النظام المعروف باسمه وهو صورة الكون كما تخيلها القدماء حيث الأرض هي المركز وباقي الأجرام السماوية تدور حولها، وقد أبطلها كوبرنيكس (ت ١٥٤٣م) له كتابه المشهور المجسطي (الماتيماطيقي) انظر ما خلفته اليونان ١٦٠ لمجموعة من العلماء من جامعة اكسفورد.

(٧) طيماوس كتاب لافلاطون في البيولوجيا أو الأحياء وقد اختلط الأمر على الإمام يحيى فعده فيلسوفاً.

ارتكابهم لهذه الغشوات مخدوعين بلامع السراب». قال (عليه السلام): «وأما ثانياً: فبالمناقضة لهم فيما انتحلوه، فنقول: أليس عندكم أن المبدأ الأول، وهو الله تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، يعلم ذاته ويعلم صدور العقل الأول عن ذاته، وهو في نفسه واجب الوجود؟ فهذه ثلاثة صادرة عن ذاته، فكيف زعمتم أن ذاته ليس فيها كثرة؟ فيلزم على هذا أن تكون ذاته مبدأ لصدور الكثرة، ويلزم أن تكون ممكنة الوجود لأجل كثرتها. ثم نقول: أليس عندكم أن العقل الأول قد حصل فيه تثليث إمكان في نفسه، ووجوبه من جهة غيره، وعلمه ببارئه، ولأجل هذه الكثرة في ذاته صار موجباً للعقل ونفس الفلك وجرم الفلك، فلم لا يجوز أن تكون هذه الأمور، أعني العقل ونفسه وجرمه صادرة عن المبدأ الأول لمكان تلك الكثرة التي ذكرناها في ذاته؟ وأنتم لا تقولون بذلك. ثم نقول: هب أنا سلمنا أن العقل الأول لا بد في ذاته من كثرة، فلم لا تكون ذاته مؤثرة في جميع هذه الأفلاك من غير حاجة إلى التدريج الذي زخرفتموه.

وأما ثالثاً: فبالاستهجان لعقولهم، فنقول: كيف لا تستحيون عن قولكم أن إمكان العقل الأول هو علة في وجود الفلك الأقصى وعلمه ببارئه علة في وجود جرم الفلك الأقصى؟ وما الفصل بين هذا وبين من يقول العلة في وجود الفلك هو هبوب هذه الريح، والعلة في وجود جرم الفلك هو حركة هذه الشجرة؟ ولا شك أن من قال بهذه المقالة ضحك منه وسخر بعقله، ومثل هذه الأوضاع لا تنسب إلى المجانين فضلاً عمن يعد نفسه من جملة العلماء.

وأما قولهم: أن المؤثر في العناصر، وهي الأصول الأربعة: الأرض، والماء، والنار، والهواء، هو الحركات الفلكية الحاصلة على جهة الدور، فنقول: كل عاقل يعلم بالضرورة علماً قطعياً لا يتمارى فيه أحد من العقلاء إلى [أن][1] انتقال الفلك من جهة إلى جهة لا يكون مؤثراً في وجود الأرض والماء، والنار، والهواء، وأن ما ذكرتموه في هذا كذب على عقولكم وفرية. ثم نقول: أليس هذه العناصر الأربعة مختلفة في حقائقها وماهياتها؟ فما بالها اختلفت مع أن الموجب لها هو شيء واحد، وهو الدورات الفلكية؟ ثم نقول أيضاً: كيف

(١) زيادة ليتسق الكلام.

كان تأثير هذه الحركات في مبدأ خلق الانسان؟ وهي أكمل الاعتدالات عندهم. وكيف لم تحصل دفعة واحدة؟ وما بالها تنقلب في هذه الأطوار، ثم النطفة إلى العلقة، ثم إلى المضغة، ثم إلى العظمية، ثم إلى اللحمية والدمية، ثم إلى الحالة الانسانية؟ فسبحان من أتقنها على وفق حكمته وأحكمها على حد مشيئته، فتبارك الله أحسن الخالقين. وهكذا القول في سائر الحيوانات والأجسام النباتية لم كان وجودها على هذا التدريج؟ ولم لم تحصل دفعة واحدة، فدل على أنه لا بد لها من صانع وفاعل يؤثر في حقائقها وتركيباتها، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وأيم الله ان الآيات لظاهرة، وان الأدلة لواضحة، ولكن أرباب الضلال في سكرات غيهم وفي غمرات جهلهم منغمسون.

وأما قولهم: إن المؤثرات والمركبات الجسمية هو المواد العنصرية. فنقول لهم: ولم زعمتم ذلك؟ وما يؤمنكم أن يكون حصولها من جهة غيرها أو من جهة بعضها؟».

وأما عبدة الأصنام، فقال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «اعلم: إن المشتغلين بعبادة غير الله تعالى، فيهم كثرة، ولعلهم يرجعون إلى فرق أربع:

الأولى: قوم ينكرون الصانع ويقولون: أن هذه الأفلاك والكواكب واجبة لذواتها، وأنه يمتنع عليها العدم والفنا وإليها تتوجه العبادة، وهي المدبرة لها في هذا العالم. وهؤلاء هم الدهرية الخالصة.

الثانية: الذين يقولون بأن الله تعالى، خلق هذه الكواكب وجعلها حية عالمة قادرة مدبرة لهذا العالم السفلي، وهذه الكواكب مشتغلة بعبادة الله تعالى، ونحن مشتغلون بعبادتها، لأن الله تعالى، أجل من أن يكون معبوداً لنا. وهؤلاء هم الصابئة، وأهل النجوم». قال القرشي: «وسموا الأفلاك ملائكة، وجعلوا بيوت العبادات بعدة الأفلاك السبعة، وزعمو أن بيت الله الحرام هو بيت زحل، وأنكروا الآخرة. ومنهم قائلون بالتناسخ، وزعموا لهم أنبياء، وأنهم على دين شيث». انتهى. قلت: والمراد بالأفلاك مجاري النجوم. قال الحسين بن القاسم[1] (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى: ﴿ كل في فلك

(١) العياني، تقدمت ترجمته.

يسبحون ﴾[1] في موضع من الهواء يسيرون ويعومون، كما يسبح السابح في الماء». وقال محمدِ بن يحيى المرتضي[2] (عليه السلام) في (الايضاح) «وسألتم عن فلك الشمس، وما قيل فيه بأنها تجري فيه على ظهر السماء وفوقها». قال (عليه السلام): «هذا من الكلام المحال، ولو كان فلكها يجري على ظهرها ما أبصرت الشمس ولا عوينت، وكيف يعاين ما هو مستتر، وإذن لكان حكمها كحكم ما هو فوق السماء، ولكن فلكها في الهواء الذي قدره الله سبحانه، للنجوم مجرى، فهي تجري في أفلاكها بقدرة الله». إلى قوله: «أولا ترون إلى هذا السحاب في عظمه وكثرة ما يحمل كيف يسير به ويفرغه حيث أمره الله سبحانه، أفيقدر أحد أن يقول أن الملائكة تجري بهذا السحاب؟ فلا يقدر أحد أن يتكلم بذلك ولا يقوله، فالذي أجرى هذا بعظمته أجرى هذه النجوم بأفلاكها بقدرته ورأفته». انتهى. قال الإمام يحيى (عليه السلام):

«الفرقة الثالثة: هم الفرقة النصرانية، فإنهم يعبدون المسيح ويعتقدون إلهيته.

الرابعة: هم عبدة الأوثان والأصنام على طبقاتهم، وقد زعم أهل التاريخ أنه لا دين من الأديان الباطلة أقدم من عبادة الأوثان والأصنام، وذلك لأن أقدم الأنبياء الذين بلغنا تاريخهم هو نوح (صلوات الله عليه) وهو إنما جاء بالرد على عبدة الأوثان، كما حكى عنه في قوله: ﴿ لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعا ولا يغوثا ويعوق ونسرا ﴾[3]. وقد قيل: أن في أطراف العالم قوماً مستمرون على عبادة الأوثان، وليس في المذاهب بأجمعها أسخف عقولاً ولا أضعف أحلاماً من عباد غير الله، ولقد أكثر الله في كتابه الكريم من تهجين آرائهم والمقت لهم، قال تعالى: ﴿ إن الذين يدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ﴾[4]، الآية، ونحو ذلك». انتهى.

---

(١) الأنبياء: ٣٣.
(٢) أحد أبناء الهادي، تقدمت ترجمته.
(٣) نوح: ٢٣.
(٤) الحج: ٧٣.

القائلـون بتأثيـر النجـوم

وأما القائلون بتأثير النجوم فقال الإمام يحيى (عليه السلام) في كتاب (الشامل): «هم فرقة من الصائبة وغيرهم، وقد حكى أصحاب المقالات عنهم مذاهب مختلفة وآراء مضطربة، فأما العالم فلهم فيه مذهبان: احداهما: إن العالم في نفسه قديم الهيلوي[1]، يعنون أصله، وأن تراكيبه محدثة. وثانيهما: قول بعضهم: إن العالم محدث وله صانع، كمقالة أهل الإسلام، وأما كيفية تأثيره تعالى، في أفعاله ففيه محتملان: أحدهما: أن يكون مذهبهم أنه تعالى، موجب بالذات، فعلى هذا يكون رأيهم كرأي الفلاسفة. وثانيهما: أن يكون فاعلاً بالاختيار، والله أعلم، أي ذلك يقولونه» قال: «وأما مذهبهم في صفاته تعالى، فقد قال بعضهم: انه تعالى، لا يوصف إلا بالأمور السلبية لا الثبوتية، لأنها توهم التشبيه. وقال بعضهم: لا يوصف بشيء لا سلباً ولا إثباتاً، وإنما يوصف بأنه حقيقة فقط». قال: «ومذهبهم في هذا قريب من مذهب التعليمية». قال: «وأعلم أن الذي أجمعت عليه كلمتهم هو القول بأن هذه الافلاك السبعة أحياء ناطقة، وأن الله تعالى، فوض تدبير العالم السفلي إليها، وهي المؤثرة في هذه الحوادث في عالمنا، وتجب علينا عبادتها، وهي تعبد الله تعالى، لأن الله أجل من أن يكون معبوداً لنا. ومن الناس من زعم أنهم فرقة من فرق النصارى، والأولى أن يكونوا فرقة على حيالها، لأن آراءهم في الديانة والأمور الإلهية مخالف لمذهب النصارى». قال: «ولهم مقالة ركيكة في أمر المعاد أغفلنا ذكرها لقلة جدواها».

وأما الملاحدة الدهرية فقال الإمام يحيى (عليه السلام): أن أقوالهم في تركيب العالم وأصله مضطربة اختلقوها من أنفسهم وهم أربع فرق:

الفـرقـة الأولـى

الفرقة الأولى وهم الأكثر: زعموا أن العالم قديم لم يزل، وليس لاجناسه عدد يعرف،

---

(١) في الأصل: الهيولاء.

ولا نهاية للعالم من جميع جهاته من يمين وشمال وخلف وقدام والأعالي والأسافل في مساحة ولا عدد ، وانه لم يزل يتحرك ويتغير .

الفرقة الثانية

الفرقة الثانية : زعموا أن العالم مركب من خمسة أشياء، وهو هكذا لم يزل من حرارة ، وبرودة ، ويبس ، وبلة[1] ، وروح سائحة في جميع الأجسام يدبرها ويصرفها ، وأنها لم تزل مختلطة ، كما هي عليه الآن ، وأنه لا شيء في العالم غير هذه الخمسة وأفعالها ، وفعل كل واحد منها يخالف فعل الآخر ، وأنه لا شيء من العالم إلا والروح حاصلة فيه مع هذه الطبائع الأربع إلا أن الروح يكثر في بعض الأشياء ويقل في بعضها ويظهر ويخفي على قدر اختلاف الأمزجة والطبائع . وزعموا أن هذه الأجسام لم تزل تتحرك وأنه لا أول لحركاتها .

الفرقة الثالثة

الفرقة الثالثة : زعموا أن العالم مركب من طبائع أربع لا غير ، وأنه لا خامس روحا ولا غيره . وزعموا أن هذه الطبائع بسيطة غير مركبة في أنفسها ، وربما يقولون أنها مفردة في الوهم والوصف دون الحقيقة والصورة .

الفرقة الرابعة

الفرقة الرابعة : قالوا : العالم مركب من خمسة طبائع أربع ولم يزل معها شيء خامس هو خلافها ، وهو مختار للفعل ، والطبائع في أنفسها غير مختارة للفعل ، وإنما يجري على وفق طبائعها إلى غير ذلك من التخيلات الكاذبة » . قال (عليه السلام) : « وجميع فرق الدهرية متفقون على إنكار الحشر والنشر وأحوال القيامة ، وأنه لا ثواب ولا عقاب ، وعلى رد ما أتت به الرسل ، (صلوات الله عليهم) في شأن الأمور الأخروية والتصديق بالجنة والنار » .

---

(١) البلة : البلل .

دعـوة الباطنيـة فـي اليمن

وأما الملاحدة الباطنية، قال الإمام يحيى (عليه السلام): «اعلم: أن سائر الملل الكفرية قد أبادهم الله تعالى، وقطع جرثومتهم وقوى دين الإسلام وأعزه على ممر الدهر، فلا يكاد في زماننا هذا أحد من المعطلة الدهرية والزنادقة والثنوية، وسائر الملل المخالفة للإسلام إلا نادراً على القلة، وإنما الذين عظمت بهم المحنة وتراكمت بوجودهم البلوي هم هؤلاء الباطنية، فإنهم خلق كثير في نواحي اليمن[1] وأقطاره، مجتهدون في نصب هذه الدعوة الملعونة والدعاء إليها يستدرجون الأغمار بلطيف حيلهم ويستميلون الضعفاء بدقيق مكرهم وخديعتهم. واعلم: انهم لا يرجعون في الحقيقة إلى عقيدة معروفة، ولا يستندون إلى ديانة موصوفة كسائر الأديان المخالفة لملة الإسلام، وإنما غرضهم الأكبر بما يظهرونه من شعار الإسلام والاقرار بقواعد الدين هو الخديعة للبله وتغرير الضعفاء وتأنيس العوام حتى إذا أنسوا بهم واطمأنوا إلى مقالتهم أخذوا في إبطال قواعد الدين وهدم منار الإسلام وحل عراه عروة عروة، ومصداق ما قلناه: أنهم لا يتمسكون في الخدع والتغرير بطريقة واحدة، بل يمليون مع كل ريح، فيأتون لكل واحد بما يلائم طبعه ويوافق هواه من أهل الإسلام وغيرهم، لا يألون جهداً في استدراج كل واحد عن دينه واستمالته إلى واحد من الأديان المخالفة لملة الإسلام، كالثنوية، والمجوس، والفلاسفة، والصائبة، وغيرهم، فتارة يقولون: أن لهذا العالم صانعين هما خالقان ومدبران، وربان للعباد، واحدهما أعلى رتبة من الآخر، وهما مع ذلك مخلوقان، وأحدهما خلق قبل الآخر، ويسمى أحدهما السابق والآخر التالي. وهو الذي ذكروه استمدادا من كلام الفلاسفة، يقولون أن الآلهة ثلاثة يستدرجون بذلك فرق النصارى لقولهم بالأقانيم الثلاثة، وربما يقولون: أن السابق فكر فكرة ردئية فكرة زهو وعجب بنفسه فتولد من هذه الفكرة هذا التالي ايناساً لعوان الثنوية حيث قالوا: يزدان

---

(١) تقدمت الإشارة إلى دولة الإسماعيلية باليمن ولم يبق منهم في وقتنا الحاضر إلا أقلية لا تظهر هذ العقائد التي أشار إليها الإمام يحيى وهو يعيشون حياة عادية في المجتمع اليمني. ويستنتج من كلام الإمام يحيى أنهم كانوا ما زالوا يدعون إلى إسماعيليتهم بعد زوال دولتهم بسبب التفكك والتحارب بين أعضائها والقضاء التام سنة ٥٦٩ هـ على ما تبقى من نفوذ لهم بعد دخول الايوبيون اليمن، ذلك لأن الإمام يحيى كان في القرن الثامن، فلذا نجده يضع مؤلفين في الرد على عقيدة الإسماعيلية أو الباطنية هما: المشكاة والافحام، وانظر تفصيل ذلك في دراستنا للإسماعيلية الفصل الأول والثاني من المدرسة الإسماعيلية.

وأهرمن، وأن أهرمن تولد من فكرة يزدان الردئية، وتارة يظهرون التظلم لأهل البيت والدعاء إلى محبتهم والنقم بثأرهم استمالة لأكثر الخلق لما جبلوا على محبتهم، وربما يظهرون الزهد والتقشف والعبادة وأنواع الوظائف ليستدرجو بذلك أكثر عوام المسلمين، وهم لعنهم الله، منقسمون إلى عشر فرق :

فرقة الباطنية

الفرقة الأولى : هم الباطنية، سموا بذلك لقولهم أن لكل ظاهر باطناً لا يطلع عليه إلا الخواص، وأن من ارتقى إلى علم الباطن انحطت عنه التكاليف واستراح من أثقاله .

فرقة القرامطة

والفرقة الثانية : القرامطة، نسبة إلى رئيس يقال له حمدان قرمط[1]، وكان أحد دعاتهم في الابتداء إلى هذه الضلالة .

فرقة الخرمية

الفرقة الثالثة : الخرمية[2]، وخرم هذا اسم فارسي معرب وهو يفيد بوضعه الشيء المستطاب المشتهى الذي يرتاح به ويلتذ إليه، وسموا بهذا نسبة إلى حاصل مذهبهم،

---

(١) حمدان بن الأشعث مؤسس الحركة القرمطية وداعية الإسماعيلية في الكوفة ــ العراق ــ بدأ دعوته سنة ٢٧٥ هـ وانحرف عن قيادة سليمة الروحية في الشام واستن لنفسه نظماً جديدة في جمع المال وتشكيل الفئات والجماعات وانخرطت في صفوفه جماعات كثيرة معظمها من أقاليم فارس لا تعرف ماذا يقول وإلى ماذا يدعو . وقد طرح مذهبه بديلاً عن الدين الإسلامي واستمر يدعو إلى ذلك حتى اختفى سنة ٢٨٠ هـ إلا أن حركته واصلت الانتشار واتخذت من البحرين نقطة انطلاق إلى الجزيرة العربية، وأخذ القرامطة الحجر الأسود من الكعبة أمر مشهور وكانت علاقتهم بحكام الدولة الفاطمية بين مد وجزر، تلاشت حركة القرامطة حوالي سنة ٤٧٠ هـ . انظر د . حسن ابراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية ٣٨٥، واسماعيل المير علي، القرامطة ١٣٩ .

(٢) في الأصل : الخرسية، والخرمية اتباع خرما، وخرما هذه زوجة مزدك رأس المزدكية الفرقة المجوسية المعروفة ببلاد فارس . انظر د . حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام ٢/١٠٨ .

وخلاصته وهو[1] .... ودفع الواجبات عن طهور الخلق[2]، وطلب اللذات، وقضاء كل وطر من المشتهيات، وتحليل كل محرم في الشريعة، فلهذا سموا بهذا الاسم لما ذهبوا إليه.

فرقة البابكية

الفرقة الرابعة: البابكية[3] نسبة إلى رجل يقال له بابك رئيس لهم، وذلك أن بابك هذا خرج داعياً إلى هذه البدعة في بعض الجبال بناحية أذربيجان في أيام المعتصم[4]، فاستظهر وتابعه على ذلك طوائف، فاستفحل أمرهم واشتدت شوكتهم، فوجه المعتصم إليهم جيشا، وأمر عليهم رجلا يقال له أفشين[5]، وكان خبيثاً مداهناً فتخاذل عن النصيحة في قتال بابك إضماراً لموافقته له في ضلاله، فاشتدت وطأت البابكية، وهزموا جند المعتصم، حتى خرج المعتصم إليهم فاستولى عليهم فصلب بابكا وصلب أفشين بإزائه، وهؤلاء البابكية هم الذين يقال أن لهم ليلة يجتمع فيها رجالهم ونساؤهم ثم يطفئون سرجهم وشموعهم ثم ينتهبون النسوان، ويزعمون أن من احتوى على شيء منهن فقد استحلها بالاصطياد، فإن الصيد من أطيب المبيحات.

فرقة الإسماعيلية

الفرقة الخامسة: الإسماعيلية نسبة إلى محمد بن اسماعيل، لأنهم زعموا أن محمد بن اسماعيل بن جعفر ينتهي به الدور من محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) إذ هو السابع،

---

(١) كلمة غير مقروءة.

(٢) قوله: «دفع الواجبات عن طُهور الخلق» يعني أن اتباع هذا المذهب يدفعون مقابل طهورهم وعباداتهم بعض المال. وهذا ما ذكره حماد اليماني في كشف أسرار الباطنية باليمن، انظر ص١٣.

(٣) بابك الخرمي واسمه الحسن أو الحسين احتضن فرقة الخرمية ونسبت إليه بعد ذلك قارع الدولة العباسية في حروب طويلة قتله المعتصم بعد أن أسره سهل بن السنباط سنة ٢٢٣ هـ انظر السعودي، المروج ٤/٥٥، ٥٦.

(٤) الخليفة العباسي اشتهر بقصته في امتحان الإمام أحمد بن حنبل في خلق القرآن، توفي المعتصم سنة ٢٢٧ هـ، انظر السيوطي، تاريخ الخلفاء ٣١٣.

(٥) الأفشين قائد جيش المعتصم. وقد اكتشف المعتصم ميوله المجوسية فسجن ومات مسموماً سنة ٢٢٦ هـ انظر ابن الأثير، الكامل ٦/١٩٠ ــ ١٩٥.

لأن الأول هو أمير المؤمنين، والثاني الحسن، والثالث الحسين، والرابع علي بن الحسين والخامس محمد بن علي، والسادس جعفر، والسابع محمد بن اسماعيل بزعمهم، فقد استكمل الدور به، وأكثرهم أثبت له النبوة، وهو الناسخ لهذه الشريعة عندهم.

فرقة السبعية

الفرقة السادسة: السبعية[١]، وهم نسبة لهم إلى هذه الاعداد السبعة. وسبب تلقيبهم بهذا أمران: أحدهما: أنهم ذهبوا إلى أن أدوار الإمامة ينتهي بالسابع ثم بعدهم بدؤ[٢] آخر يستكمل بالسابع أيضاً ما لا آخر له ولا غاية لانقطاعه.

وثانيهما: أنهم زعموا أن تدبير العالم السفلى، وهو ما يحويه حشو فلك القمر إنما هو بالافلاك السبعة التي هي زحل، والمشتري، والمريخ، ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطارد، ثم القمر، وهو أدناها إلينا. وهذه المقالة مسترقة من ملحدة المنجمين.

فرقة المحمرة

الفرقة السابعة: المحمرة[٣]، لقبوا بهذا[٤] لأمرين: أحدهما أنهم كانوا في أيام بابك قد لبسوا هذه الثياب المصبوغة بالحمرة وكانت شعاراً لهم. وثانيهما: أنهم لما زعموا اختصاصهم بعلم الباطن، وأن من خالفهم من أهل الحق حمير وجهال، سموا محمرة، ولعل الأول أصح.

فرقة التعليمية

الفرقة الثامنة: التعليمية[٥]: لقبوا بهذا لما ذهبوا إلى إبطال أحكام العقول والنظر،

---

(١) الإسماعيلية الفرقة التي يعنيها هنا والسبعية هما فرقة واحدة، وقد تم التعريف بها.

(٢) مصدر بدأ.

(٣) قال البغدادي في الفرق بين الفرق: البابكية والمازيارية (اتباع المازيار صلب أيضاً لنفس تهمة بابك)، فرقة واحدة معروفة بالمحمرة. انظر ص٢٥١.

(٤) في الأصل: بهذين الأمرين، وهذا لا يتسق.

(٥) تقدم التعريف بهذه الفرقة.

وزعموا أنه لا يوصل إلى شيء من العلوم إلا بتعليم الإمام المعصوم، وأنه بمنزلة الرسول في وجوب التصديق به.

الفرقة التاسعة: الخرمدنتية[1]، لقبوا بهذا، كما لقبوا بالخرمية، وهذا الاسم أعني الخرمذنتية كان لقباً لطائفة من المجوس الذين استحلوا كل محظور في الشرع، فلما تابعهم هؤلاء في اعتقادهم لقبوا بلقبهم.

الفرقة العاشرة: الشروينية[2]، يقولون بالإباحة أيضاً، لقبوا بهذا لأنهم يزعمون أن لهم نبياً كان قبل الإسلام يقال له شروين، وزعموا، لعنهم الله، أنه أفضل من نبينا، (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن سائر النبيين (صلوات الله عليهم).

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «وقد اتفق نقلة المقالات قاطبة على أن دعوة هؤلاء الباطنية ومذاهبهم لم يفتحها أحد بنسب إلى ملة ولا نحلة، وإنما السبب في نصبها هو أن جماعة من الثنوية وطائفة من المجوس، وشرذمة من الملاحدة، وفرقا كثيرة من ملحدة الفلاسفة الإسلاميين، وجماعة من المزدكية لما اشتد عليهم البلاء بانبساط خطة الإسلام واستيلاء المسلمين وظهور أمرهم وقهرهم لسائر الأديان وانتشار دعوة رسول الله، (صلى الله عليه وآله وسلم) في جميع الأقاليم، حتى أخرسوا ألسنتهم عن النطق بما هم يعتقدونه من الكفر من انكار الصانع، وتكذيب الرسل، (عليهم السلام) فيما جاؤوا به، فأجالوا أقداح الجهلة، وضربوا سهام الرأي في استنباط أمر يكون فيه تخفيف ما نالهم من قهر المسلمين وقوة سلطانهم، فعمدوا إلى الروافض، واعتقدوا معتقداتهم ودعواهم إلى محبة أهل البيت والتظلم لهم والدعاء إلى نصرتهم، ثم أخذوا في التشكيك في التعلق بظواهر الأمور الشرعية من الكتاب والسنة وادعوا أن تحتها أموراً وأسراراً لا يطلع عليها إلا الخواص، ولهم حيل ومكائد كثيرة مختلفة مرتبة يستدرجون بها ضعفة الناس ويصيدون بها الاغمار». قد ذكر بعضها الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل). وإلى هنا انتهى ما أردت نقله من

(١) في الفرق بين الفرق: الخرمدينية وهم نفس الخرمية ص٢٥١.

(٢) قال البغدادي هم نفس البابكية وينسبون إلى أمير كان في الجاهلية اسمه شروين أباه من الزنج وأمه من بنات ملوك الفرس. انظر الفرق ص٢٥٢.

كلام الإمام يحيى (عليه السلام) في ذكر مذاهب المخالفين لملة الإسلام، وقد عرف الرد عليهم بما سبق ذكره في فصل صفات الله، فلا وجه لاعادته.

[٣] (فصل) في ذكر ماقيل في صفاته تعالى

أعلم أنه لا يجوز أن يقال كيف يستحق تعالى، هذه الصفات، ولا في ذكر استحقاقه تعالى، لهذه الصفات، ولا اطلاق القول بأن الله سبحانه وتعالى، يستحق صفاته لذاته، أو لما هو عليه في ذاته، لما في ذلك كله من ايهام الخطأ بأن ثم مستحقاً، ومستحقاً، وعلة، ومعلولا، ولم يذكر هذه العبارة أحد قبل المعتزلة. وكذلك لا ينبغي أن يقال أن الله سبحانه، عالم فيما لم يزل أو قادر فيما لم يزل أو حي فيما لم يزل لإيهامه التشبيه. قال المرتضى محمد بن يحيى (عليه السلام) في كتاب (الشرح والبيان): «وقد يكثرون فيما لم يزل وليس هذا مما يقال في الله، عز وجل». قلت: «لأن لفظة «ما» توهم الزمان، ولا شيء غير الله في الأزل. قال القاسم بن علي[1] (عليه السلام): «إن سأل سائل عن الموجود القديم أموجود لنفسه أم لغيره؟ أم لنفسه ولغيره؟ أم لا لنفسه ولا لغيره؟ فأنا نقول: إن كان سؤالك عن الله سبحانه، فأنا نقول انه موجود لا بإدراك، كما وصف به نفسه، كما قال: ﴿ ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم

(١) القاسم بن علي العياني تقدمت ترجمته.

الرسول لوجدوا الله توابا رحيما ﴾[1] . فقال: لوجدوا. أما قوله موجود لنفسه أو لغيره إلى آخر قوله، فليس هذه الصفة من صفات الله التي وصف بها نفسه، ولا من صفات الخير التي وصفه بها أولياؤه، لأن الموجود لنفسه ولغيره له موجد لم يزل، والله سبحانه، يعز عن هذه الصفة ويجل، وإنما يوصف بما وصف به نفسه، لأنه الموجد لكل موجود، لا أن وجوده وجود الموجودات لا لنفسها ولا لغيرها تعالى، الله علواً كبيراً». انتهى. قال الإمام (عليه السلام): جمهور أئمتنا (عليهم السلام) وهم جميع المتقدمين منهم والمتأخرين، (والملاحمية) أصحاب محمود بن الملاحمي[2]، ومتابعوهم، (وصفات الله هي ذاته) لا أمور غيره تعالى، ولا مزايا زائدة على ذاته ولا معاني قائمة بذاته، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وذلك بناء على ما اقتضاه دليل العقل والنقل والسمع، أما دليل العقل والنقل فإن المعلوم من لغة العرب أن الوصف والصفة هو المعنى القائم بالجسم، كالعلم القائم بالإنسان والقدرة القائمة به، فهذا وصف وصفة لغة، ولما كان هذا مستحيلاً في حق الله تعالى، لاستحالة كونه تعالى، حالاً أو محلولا، واستحالة أن يكون تعالى، عالم بعلم أو قادراً بقدرة، وقد ثبت أنه تعالى، قادر وعالم، كانت صفاته تعالى، هي ذاته جل وعلا لا غير. وأما السمع فما نذكره من القرآن، وقول علي (عليه السلام).

الصفات عند المعتزلة

وأما المعتزلة فبنوا على أن الصفات ليست الأعراض القائمة بالأجسام، وإنما الصفات عندهم هي الموجبة عن المعاني، فهي مزية للذات تعلم الذات عليها ولا تعلم على انفرادها، ولا فرق في كونها مزية بين الشاهد والغائب إلا أنها في الشاهد موجبة عن المعاني وفي الغائب عن الصفة الأخص عند البهشمية، وعن الذات عند بعضهم. ومما يؤكد ما ذهب إليه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) قول علي (عليه السلام) «باينهم بصفته ربا، كما باينوه بحدوثهم خلقاً، فمن وصفه فقد شبهه، ومن لم يصفه فقد نفاه، وصفته أنه سميع ولا صفة لسمعه. وقوله (عليه السلام): «كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه

---

(١) النساء: ٦٤.

(٢) تقدمت ترجمته.

بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وبشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه، فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله». وقول زين العابدين (عليه السلام) في توحيده لما سأله نجدة بن عامر[١]: «يا نجدة اعلم: أن أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفته توحيده، ونظام توحيده نفى جميع صفات التشبيه عنه بشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل مخلوق أن له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل». إلى قوله (عليه السلام): «بصنع الله يستدل عليه، وبالعقول يعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته». وقول القاسم ابن إبراهيم بن اسماعيل[٢] (عليه السلام): «وصفته لذاته هو قولنا لنفسه، نريد بذلك حقيقة وجوده». وقول الهادي (عليه السلام): «من زعم أن علمه، وقدرته، وسمعه، وبصره: صفات له لم يزل موصوفاً بها قبل أن يخلق وقبل أن يكون أحد يصفه بها وقبل أن يصف هو نفسه، وتلك الصفات زعم لا يقال هي الله ولا يقال هي غيره فقد قال منكر من القول وزوراً». وقال في كتاب (الديانة) «ليس قدرته وعلمه سواه، هو القادر الذي لا يقدر سواه، وهو السميع البصير ليس سمعه غيره ولا بصره سواه، ولا السمع غير البصر، ولا البصر غير السمع». وقول الحسين بن القاسم[٣] (عليه السلام): «ما تفسير علم الله سبحانه، وقدرته إلا كتفسير وجهه ونفسه». إلى قوله: «وإنما وجهه ذاته، وكذلك علمه وقدرته».

العياني وموافقة المعتزلة في الصفات

وقال (عليه السلام)[٤]: «صفات الله على وجهين: صفات قديمة وصفات

---

(١) نجدة بن عامر اليمامي زعيم النجدات من الخوارج من آرائه كما يوردها صاحب التبصير قتل نساء وأطفال مخالفيه، قتل سنة ٦٩ هـ. انظر الكتاب المذكور ص٣٠.

(٢) الرسي، تقدمت ترجمته.

(٣) المهدي العياني، تقدمت ترجمته.

(٤) يعني العياني، وليس صاحب الأساس القاسم بن محمد إذ هو لا يقول بهذا المذهب في الصفات في كون بعض الصفات محدثه بل يتهم هذا المذهب بالوهم والخرص.

محدثة، فأما الصفات القديمة فالعلم، والقدرة، وهو الله، عز وجل، وكذلك القول في حياة الله سبحانه، إنما هي الله وحده لا شريك له. وأما الصفات المحدثة فالإرادة، والمشيئة والمشيئة هي الإرادة، والإرادة فهي المراد، وهو الفعل لا غير ذلك، والسخط، فهو الغضب، وهو البغض، والعقاب المعنى في ذلك كله واحد. والرحمة فهي الرق، وهي الرأفة، والمعنى في ذلك واحد. والمحبة فهي الثواب في التوفيق والتسديد. والدليل على أن العلم والقدرة والحياة هي الله، عز وجل: أن هذه الصفات قديمة وليس ثم قديم غيره، عز وجل.

الفرق بين صفات الله وصفات الخلق

والفرق بين صفات الله وصفات خلقه: أن الله، عز وجل لا يوصف بصفات خلقه، وتفسير ذلك ان قدرة الله هي الله سبحانه، وكذلك علمه هو قدرته، وعلمه وقدرته حياته، وحياته قدمه، وقدمه حياته، فافهم هذه الصفات الأربع، فإنما هي الله، وإن اختلفت الأسماء الحسنى، وقدرة المخلوق غيره». انتهى.

وأقوال الأئمة (عليهم السلام) في هذا المعنى كثيرة صريحة صحيحة، قال (عليه السلام)[1]: (وفاقا لابي الحسين) البصري (والرازي) من المجبرة، (وغيرهما) كأبي القاسم البلخي، وابن الأخشيد، وسائر شيوخ البغداديين فإن هؤلاء جميعاً (يوافقون في صفته تعالى، الوجودية) انها ذاته تعالى. قال (عليه السلام): (ومعناه) أي معنى أن صفات الله هي ذاته (انه قادر بذاته تعالى، لا بأمر غيره) زائدة على الذات، (ونحو ذلك) أي وعالم بذاته، وحي بذاته، وسميع بصير بذاته، وكذلك سائر صفاته تعالى، كما ذكرناه من قبل أنه المتصف بها تعالى، حقيقة، لأنه قادر بذاته، مثل قول المعتزلة قادر لذاته، فكما أن اللام تفيد التعليل فكذلك الباء تفيد الاستعانة وذلك محال في حق الله، لأنا نقول ليس المراد بقولنا قادر بذاته إلا إفادة التأكيد بأنه تعالى، هو القادر الذي لا بشيء، كما لم يفد إلا التأكيد قولنا: جاء فلان إلى فلان بنفسه، أي جاء هو نفسه لا غيره. وغيره، عز وجل، من المخلوقين يتصف بذلك مجازاً بإذن الله سبحانه، لنا في

(١) عاد المؤلف الآن إلى شرح قول صاحب الأساس.

التسمية بذلك، لأن القادر منهم إنما هو في الحقيقة مقدر، أي مجعول قادر بقدرة خلقها الله له، ونحو ذلك، هكذا ذكره أئمتنا (عليهم السلام). قال (عليه السلام): بعض أئمتنا (عليهم السلام) وهو الإمام المهدي أحمد بن يحيى (عليه السلام) ومن تبعه على ذلك، (وبعض شيعتهم) التابعين لهم على ذلك كالشيخ حسن الرصاص[1] والفقيه يحيى بن حسن القرشي[2] صاحب المنهاج، وغيرهم، (وأبو علي) في بعض الروايات (والبهشمية) وهم أبو هاشم واتباعه: (بل هي أمور زائدة على ذاته) تعالى، قال الإمام المهدي (عليه السلام): «والله تعالى يستحق صفاته الأربع لذاته لا لمعان موجبة لها، كما يقول[3][ـه] المخالفون فيما يأتي، بل يستحقها للذات أما بلا واسطة أصلاً فتكون ذاته كما يقوله أبو علي، وبواسطة صفتها الذاتية فتكون مقتضاة عن الصفة الأخص كما يقوله أبو هاشم، وعلى كلا القولين فيقال فيهما: أن القديم تعالى، يستحقها لذاته». هكذا قرر كلام الإمام المهدي (عليه السلام) النجري في شرحه. قال: «هكذا عبارة أصحابنا في هذه المسألة، وان كانوا في غيرها إذا قالوا في شيء يستحق صفته لذاته، فإنما يريدون أن تلك الصفة ذاتية حتى أنهم لا يقولون أن الجسم يستحق التميز، وان كانت متقضاه عن الذاتية». قال: «وكون القديم يستحق هذه الصفات لذاته على التفسير الذي ذكرناه، وهو قول جميع المعتزلة، كما تقدم، إلا أن أبا الحسين وابن الملاحمي ومن ذهب مذهبهم، فانهم [ينفون][4] ولا يجعلونها أموراً زائدة على الذات، فلا كلام لهم في هذه المسألة أصلاً»[5]. وقال النجري في الرد على الكلابية[6] في قولهم أن الله عالم بعلم لا يوصف

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) زيادة ليتسق الكلام.

(٤) زيادة من شرح القلائد.

(٥) انظر المصدر السابق ق ١٢.

(٦) اتباع عبد الله بن كلاب عده الشهرستاني من الصفاتية وقال انه من جملة الذين باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية.
ويعده الاستاذ الدكتور مصطفى حلمي ممهداً لمذهب أبي الحسن الأشعري. توفى ابن كلاب سنة ٢٤٠ هـ. انظر الشهرستاني، الملل، ١٣٨/١، د. مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنة ١٧٠، طبع دار الدعوة بالاسكندرية ١٩٨٢.

بقدم ولا حدوث ولا وجود ولا عدم، وهو صفة والصفة لا توصف ما لفظه: «هكذا روى عنهم الحاكم[1] مذهبهم في العالمية فقط، والمشهور أن هذا مذهبهم في سائر الصفات».
إلى أن قال: «وهؤلاء ربما لقبوا بالصفاتية لأنهم أثبتو صفات لله تعالى، حاصلة عن معان، ثم جعلوا تلك المعاني صفات لا توصف فراراً مما يلزمهم من المحال أن وصفوه بالقدم والحدوث» قال: «وبطلان قولهم ظاهر.. فإنهم ناقضوا أنفسهم حيث جعلوها معاني وذوات، ثم أدعو بعد ذلك أنها صفات، وقد علم أن بين الذوات والصفات فرقاً ظاهراً، وأن كون الشيء ذاتاً وصفة محال، إذ الذات من حقها أن توصف وتثبت لها سائر الأحكام خلاف الصفة فإنها لا توصف بشيء وإلا لزم التسلسل، كما مر، ولهذا لما اقتصرنا نحن على إثبات الصفات لم نصفها بقدم ولا حدوث».

المعتزلة: وضعنا للصفات وصف اعتباري

قال: «فإن قيل أليس قد وصفتموها بأنها ثابتة في الأزل، وبأنها واجبة، وبأنها ذاتية أو مقتضاة فقد وصفتم الصفات حينئذ؟ قلنا: المستحيل أن توصف بصفات إثباتية وجودية زائدة عليها، فحينئذ يلزم التسلسل. ونحن إنما وصفناها بصفات اعتبارية لا وجود لها في الخارج والصفات الاعتبارية ليست أموراً وجودية زائدة على الموصوف فلا إشكال»[2]. انتهى.

الصفات عند الكلابية

قلت: الغرض من ذكر كلام النجري هنا وحكايته عن الكلابية هو معرفة قول الكلابية وتحقيق قولهم، ثم معرفة قول المعتزلة: إن الصفات لا توصف بقدم ولا حدوث، وهم قد وصفوها بأنها ثابتة في الأزل، فهو مثل وصفها بأنها قديمة، فهم قد ناقضوا قولهم أيضاً، لأنه لا فرق بين قولنا هي ثابتة في الأزل وبين قولنا هي قديمة.

---

(١) يعني الحاكم الجشمي، تقدمت ترجمته.

(٢) انظر النجري، شرح القلائد ق ١٢.

تعقيب المؤلف على كلام النجري

ثم نقول: قولكم بأنها واجبة أو ذاتية أو مقتضاة صفات لها إثباتية وجودية زائدة عليها مثل قولنا: قديمة أو محدثة لا فرق في ذلك، فإذا كان قولنا: قديمة أو محدثة صفة ثبوتية وجودية زائدة، فكذلك قولكم واجبة وذاتية ومقتضاة. وأما قولكم: إنها صفات اعتبارية لا وجود لها في الخارج. فنقول: ما مرادكم بذلك؟ تقولون أنها ليست كذلك في الخارج، أي نفس الأمر، فهذا كذب محض ومناقضة ظاهرة، أو تقولون أنها ليست أشياء معقولة محققة، فإثبات ما لا يعقل مغالطة وتلبيس. وأما ردكم على الكلابية بقولكم: انهم ناقضوا أنفسهم حيث جعلوها معاني وذوات، ثم ادعوا بعد ذلك أنها صفات.

كلام المعتزلة غير لازم للكلابية

وقد علم أن بين الصفات والذوات فرقاً ظاهراً، وأن كون شيء ذاتاً وصفة محال، فغير مستقيم ولا لازم للكلابية، لأن لهم أن يقولوا: وما المانع من أن تكون المعاني التي هي ذوات وأعراض صفات للأجسام، وليس صفة الأجسام إلا الأعراض القائمة بها، ونحن لا نسلم لكم أن الصفات هي الأمور الموجبة عن هذه المعاني فهاتوا الدليل على ذلك. وهل هذا الاصطلاح منكم مجرد؟ وهذا الكلام في الأجسام وصفاتها. وأما البارئ تعالى، وصفاته فكلام الفريقين فيه سواء في البطلان، لأنه لا فرق بين قول من قال: إن الله تعالى، عالم بعلم لا يوصف بقدم ولا حدوث ولا وجود ولا عدم وقول من قال: يوصف تعالى، عالم بعلم لا يوصف بقدم ولا حدوث ولا وجود ولا عدم، وكل ذلك مناقضة ظاهرة، والله أعلم. قالوا: قد تقرر أن القديم تعالى، مخالف لغيره، ويستحيل وقوع المخالفة بينه وبين غيره بنفس كونه تعالى، ذاتاً فيجب أن تكون المخالفة بأمر زائد وراء كونه تعالى، ذاتاً، وليس ذلك إلا الصفة التي نريدها، وهو المطلوب، وقالوا أيضاً: إذا علمنا القديم تعالى، أولاً ثم علمناه ثانياً أنه قادر، فليس يخلو حال علمنا الثاني أما أن يكون متعلقاً بذاته فقط، أو بأمر زائد على ذاته، والأول باطل لأنه لو كان متعلقاً بذاته لوجب إذا علمنا ذاته في الأول أن نعلمها قادرة. وهذا باطل فأنا نعلم ذاته ولا نعلمها قادرة إلا بنظر

مستأنف، فيبطل أن يكون عالماً بذاته. وان كان الثاني فهو المطلوب، لأنا لا نريد بالصفة إلا أنها أمر زائد على الذات داخل في حيز العلم بالذات.

والجواب عن الأول: أنا نقول: ولم منعتم أن تكون المخالفة بينه تعالى، وبين غيره بنفس كونه ذاتاً؟ وما الدليل عليه؟ ومن أين علمتم المشارك بينه تعالى، وبين غيره؟ وما دليلكم على ذلك الذي صادم المعقول والمسموع؟ أما المعقول فلأن العقل ما يعقل بالمشاركة بين شيئين أو أشياء إلا إذا علم اشتراكها في صفة من الصفات، أو كيفية من الكيفيات التي تعقل وتعلم بإحدى الحواس، كالحدوث في اشتراك الجسم والعرض في كونهما محدثين، وكالجسمية واشتراك الحيوان والحجر فيها، ونفخ الروح في اشتراك الانسان والبهيمة فيه، ونحو ذلك، والله سبحانه، لا كيفية له لا يدرك فيه شيء من هذه الصفات التي تتهيأ[١] فيها المشاركة، لأنه سبحانه ليس كمثله شيء لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس. ولهذا قال القاسم بن ابراهيم (عليه السلام) في (الدليل الكبير) بعد تقسيمه لأنواع الإدراكات وإبطالها في حقه تعالى، إلا شيئاً واحداً منها وهو قوله (عليه السلام): «أو يكون مدركاً سبحانه، بخلافه لكل محسوس من الأشياء ومعقولها في جميع ما يدرك في فروع الأشياء وأصولها، وهذا الباب من خلافه سبحانه، لأجزاء الأشياء كلها فيما يدرك من فروع الأشياء جميعاً وأصلها، فما لا يوجد أبداً[٢] بين الأشياء وبينه ولا يوصف بها أبداً غيره سبحانه، وهذه الصفة التي لا يشاركه فيها مشارك ولا يملكها عليه تعالى، مالك، ولا يعم الأشياء اختلاف عمومه ولا تصحح أبداً الألباب إلا لله تعالى، معلومة[٣]، لأنه وان وقع بين الأشياء ما يقع من الاختلاف فلن يوجد واقعاً إلا بين ذوات الأوصاف وكل واحد منها وان خالف غيره في صفة فقد يوافقه في صفة أخرى، كان مما يعقل أو كان مما يلمس أو يرى، فإن اختلف محسوسان في لون وطعم اتفقا فيما لهما من حدوث الجسم، وان اختلف معقولان في فعل أو همة اتفقا فيما يعقل من أصولهما المتوهمة، كالملائكة،

---

(١) في الأصل غير مقروءة، وما أثبتناه من ع.

(٢) في الأصل: «فما لا يوجد أبداً إلا بين الأشياء» والكلام لا يستقيم معناه بهذه الصورة.

(٣) قال حميدان في التصريح «مثال ذلك وصف الباري سبحانه، بأنه ليس كمثله شيء فإن هذه الصفة هي التي ذكر القاسم بن ابراهيم انه لا يشاركه فيها مشارك وهي بإجماع المعتزلة لا تسمى أمراً ولا مزية لكونها راجعة إلى النفي» ق ٢٨.

والإنس، والشياطين التي أصولها النفسانية واحدة متفقة وهمهها وأفعالها مختلفة مفترقة، فهم الملائكة الاحسان والتسبيح، وهم الشياطين العصيان والقبيح، وهم الإنس فمختلفة كاختلافها في قصدها واشرافها، فيحسن مرة ويبر، ويسيىء تارة ويشر»[1] . إلى قوله (عليه السلام): «وليس من وراء ما قلنا من الدرك لمعرفة الله والوصول إلى العلم بالله قول، ولا يعد الذي عددنا وحددنا في أصول المعارف بأنه أصل معقول، وإنما يعرفه أولو الألباب بصنعه، وبما أرانا سبحانه، من سماواته وأرضه» . انتهى . فكيف ساغ لكم أن تقولوا: أن ذاته تعالى، مشاركة للذوات في الذاتية؟ وهل ذلك إلا مجرد خرص ووهم لا يؤمن معه الجهل بالله سبحانه، وتشبيهه بخلقه، جل وتعالى عن ذلك.

والجواب عن الثاني أن نقول: أنا إذا علمنا القديم تعالى، أولاً ثم علمنا ثانياً انه قادر الخ مغالطة لأنه لم يعلم الله تعالى، من لا يعلم كونه قادراً، وعالماً، وحياً، ونحو ذلك، فتكرار النظر لأجل معرفة ذات الله سبحانه وتعالى، المخالفة لجميع الذوات، كما سيذكره الإمام (عليه السلام) في الجواب عليهم، وكما حققناه من كلام العنسي، رحمه الله، فيما سبق لا لأجل زيادة على معرفة ذات الله تعالى، التي حصلت بعد معرفة ذات الله سبحانه وتعالى.

واعلم: إن الإمام يحيى (عليه السلام) حكى في (الشامل) في هذه المسألة فقال: «العلماء بالإضافة إلى الخوض في هذه الأحوال طبقتان: الطبقة الأولى: هم المتقدمون في الصدر الأول، كالصحابة، والتابعين، وتابعيهم إلى زمن الشيخين أبي علي الجبائي وولده أبي هاشم، وهؤلاء بأجمعهم لم يخوضوا في ذكر هذه الأحوال بإثبات ولا نفى، ولا تكلموا في حقائقها وشرح أحكامها، ولا ينبغي أن يضاف إليهم فيها قول، نعم الظاهر من مذهبهم نفيها وإضافة هذه الأحوال والأحكام من صحة الفعل وصحة الأحكام في أفعاله، وغير ذلك من سائر الأحكام والإضافات إلى ذاته، كما يقوله الشيخ أبو الحسين».

قلت: وليس مراده (عليه السلام) بقوله: وإضافة هذه الأحوال إلى الذات أن ثم مضافاً إليه بل المراد أنه قادر بذاته، وعالم بذاته على معنى: أنه العالم والقادر حقيقة،

(١) من الشر.

لا بعلم وقدرة، وليس علمه وقدرته غيره، كما سبق ذكره. وهذا هو الذي ذهب إليه أئمتنا (عليهم السلام) وليس وراء ما ذهبوا إليه مذهب إذن لذهب إليه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة والتابعون، وغيرهم من العلماء المتقـدمين. قال (عليـه السلام)[1]: «والطبقة الثانية من بعد هؤلاء من المعتزلة والأشعرية، فإنهم قد خاضوا في هذه الأحوال وانقسموا في الخلاف فيها إلى ثلاث فرق:

الفريق الأول: المثبتون لهذه الصفات كالقادرية، والعالمية، وغيرها من صفات الذات أحوالاً زائدة على ذات الله تعالى، وأثبتوا لها أحكاماً تابعة لها، وهؤلاء هم: الشيخ أبو هاشم ومتابعوه، وبعض الأشعرية، كالجويني، والغزالي، وأبي بكر الباقلاني.

الفريق الثاني: النافون لهذه الأحوال والاكتفاء لمجرد الذات، وهؤلاء هم: الشيخ أبو علي[2]، وأبو القاسم الكعبي[3]، وأبو بكر الأخشيد[4]، وغيرهم».

قلت وقول هؤلاء كقول الطبقة الأولى قال (عليه السلام):

الفريق الثالث: المثبتون لبعضها دون بعض، فيثبتون له كوناً عالماً حالة زائدة على ذاته، وبكونه مدركاً حالة زائدة أيضاً، ويرجعون بالبواقي إلى مجرد الذات. وهذا قول الشيخ أبي الحسين البصري، والخوارزمي، ومن تابعهما».

نفـاة الأحـوال

وقال في موضع آخر: «ذهب الشيخ أبو الحسين البصري، ومحمود الخوارزمي، وغيرهما من نفاة الأحوال إلى أن الله سبحانه، مخالفة لخلقه بحقيق ذاته المخصوصة لا بأمر زائد على ذلك، وإلى هذا ذهب محققوا الأشعرية، كالغزالي، والجويني وابن الخطيب الرازي، بل قالوا أيضاً: إن مخالفة كل حقيقة لغيرها إنما تكون بحقيقة ذاتها المخصوصة،

---

(١) يعني الإمام يحيى السالف الذكر.

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) تقدمت ترجمته.

وأنه ليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام، فأما في حقائقها المخصوصة فلا يمكن وقوع الاشتراك فيها. وأثبتوا الأحوال فذهبوا إلى أن ذاته، تعالى مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتاً، وإنما تخالف غيرها بصفة مخصوصة اختصت بها دون سائر الذوات». قال: «وهذا هو مذهب الشيخين أبي علي وأبي هاشم، وأبي عبد الله البصري[1]، وقاضي القضاة، وغيرهم من جماهير المعتزلة. ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب أبو علي وأصحابه إلى أنه تعالى، مخالف لخلقه بوجوب قادريته، وعالميته، وحييته، فالمخالفة عنده معللة بوجوب هذه الصفات، والوجوب معلل بحقيقة الذات، وهذا هو قول أبي هاشم أولاً، ثم رجع عنه، وذهب آخراً ومن تبعه إلى أنه تعالى، مخالف لخلقه بصفة خامسة توجب هذه الصفات الأربع». قال: «والمختار عندنا ما ذهب إليه نفاة الأحوال». انتهى كلامه.

والذي ذهب إليه الإمام يحيى (عليه السلام) هو ما ذهب إليه أئمة العترة (عليه السلام) حيث قال في (الشامل) «والمختار عندنا أن الخصوصية في حقه تعالى، إنما هو بنفس ذاته دون غيرها من سائر ما يختص به من الأوصاف». إلى قوله: «فأما ما أورده[2] المثبتون للأحوال من أن المخالفة إنما تكون في حقه تعالى، بصفة ذاتية. فجوابه: أنا سنقرر فيما بعد أن مخالفته تعالى، لخلقه إنما هو بحقيقة ذاته من غير حاجة إلى أمر زائد. فأما ما أوردوه[3] ثانياً من أنا إذا علمنا ذاته ثم علمناها قادرة فالعلم الأول مخالف للعلم الثاني، وليس ذلك إلا لأنه متعلق بحالة هي القادرية. فجوابه: أنا لا ننكر أنه مخالف للعلم الأول، ولكنا نقول: إنه علم بصحة الفعل لا غير. فمن أين لكم أنه لا بد من حالة زائدة على هذه الصحة، وفيه وقع النزاع». انتهى.

قلت: وقوله (عليه السلام): لا ننكر أنه مخالف للعلم الأول غير جيد، والله أعلم.

(١) الشيخ أبو عبد الله الحسين بن علي البصري من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة حكى عنه القاضي في طبقاته أنه كان شخصية عجيبة بخلاف عادة الشيوخ والمدرسين إذ كان ينفر عنه المتفقهة لصعوبة ما يورده من مسائل فيخرجون دون أن يعرفوا ما يقول. وكان نظيفاً يعتني بنفسه وان كان في غالب وقته معوزاً لا يجد ما يقتات به، لأنه صرف نفسه للتحصيل، انظر فضل الاعتزال ٣٢٥.

(٢) في الأصل: ما أورد.

(٣) في الأصل: ما أورده.

الـرد علــى القائليـن بأن الصفــات أمـوراً زائـدة

(قلنا)، أي في الرد على من زعم أن صفات الله أمور زائدة على ذاته (يلزم) من ذلك (تلاشيها)، أي بطلان الأمور الزائدة التي هي بزعمهم صفاته تعالى، (لأنها) أي الأمور الزائدة (أما موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة)، ولا يمكن إثبات أمر رابع (ليس الثالث)، أي القسم الثالث، وهي كونها لا موجودة ولا معدومة، (إذ لا واسطة) بين الوجود والعدم (ولا الثاني) أي القسم الثاني، وهي أن تكون معدومة، (لما يلزم من كونه تعالى، معدوماً لعدم صفته الوجودية، ونحو ذلك) من كونه تعالى، غير قديم، وغير عالم، وغير حي، لعدم هذه الصفات حينئذ. وأيضاً (قد صح بما أنه تعالى، موجود، ونحو ذلك)، أي قادر، وعالم وحي، (مع أنهم)، أي المثبتون لصفاته تعالى، أمور زائدة على ذاته (لا يقولون بذلك)، أي بكونه صفاته تعالى، معدومة، (وحاشاهم) أي تنزيها لهم من يقولوا بذلك.

لا واسطـة بيـن القديـم والمحـدث إلا العـدم

(والأول)، أي والقسم الأول، وهو كونها موجودة لا يخلو (إما أن تكون الأمور الموجودة قديمة أو محدثة أو لا قديمة ولا محدثة ليس الثالث، إذ لا واسطة بين القديم والمحدث إلا العدم، وقد مر وجه بطلانه، ولا الثاني) وهو كونها محدثة، (لأنه يلزم من ذلك كونه تعالى، محدثاً لحدوث صفة الوجودية، ونحو ذلك)، أي ويلزم كونه تعالى، جاهلاً وعاجزاً، وغير حي لعدم ثبوت هذه الصفات له في الأزل، (وقد مر بطلانه)، أي بطلان كونه تعالى، محدثاً، وجاهلاً وعاجزاً، ونحو ذلك (مع أنهم لا يقولون بذلك، وحاشاهم، ولا الأول)، أي ولا يصح القسم الأول، وهو كونها قديمة لأنه يلزم من ذلك إثبات قدماء مع الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وذلك باطل بما سيأتي، أن شاء الله تعالى)، وفي مسألة كونه تعالى، لا ثاني له، إذ هو الله لا إله إلا هو. (مع انهم لا يقولون بذلك وحاشاهم، وقد ثبت لنا)، أي صفاته تعالى، (بما مر من الأدلة) على إثباتها فيما تقدم، (فما بقى إلا أن تكون) أي صفاته (ذاته) كما حققناه من قبل. (قالوا: الصفات لا توصف كما مر لهم) في صفات العالم. (لنا ما مر عليهم) هناك فلا وجه لإعادته. وأيضاً فنقول لهم:

ألستم قد وصفتموها بأنها أمور زائدة على ذاته تعالى؟ فكونها زائدة وصف لها ككونها محدثة أو قديمة، فما الفرق بين وصف ووصف؟ قال (عليه السلام):

أبو الحسين البصري: صفات الله مزايا

(قال أبو الحسين) البصري: (بل هي)، أي صفات الله تعالى، (مزايا لا هي الله تعالى، ولا غيره).

أصحاب المزايا

قال النجري في شرحه على القلائد: «اعلم: أن الصفة، والحال والمزية في الاصطلاح بمعنى واحد، وربما استعملت المزية وأريد بها غير الصفة، كما يقوله أبو الحسين ومن يقول بقوله: أن الله تعالى، بكونه قادراً، وعالماً، وحياً، ونحوها مزايا، ونفى أن يكون له بها صفات، ومن ثم سمى وأصحابه: أصحاب المزايا».

تفسير النجري وتعريفه للمزية

قال: «والصفة لها في الاصطلاح معنيان: أعم، وهي المزية التي تعلم الذات عليها، وهذا يشمل الحكم. وأخص: وهو المزية التي تعلم الذات عليها لا باعتبار غير ولا ما يجري مجراه. فالحكم المعلوم بين الغيرين كالمماثلة بين المتماثلين، والمخالفة بين المتخالفين. والحكم بين غير وما يجري مجراه كصحة وجود المقدور، فانه حكم يعلم بين ذات المقدور وبين وجوده، والوجود ليس غيراً حقيقياً لأنه صفة لكنه يجري مجرى الغير»[1].

وقال الإمام (عليه السلام) في (الشامل) ما لفظه: «وذهب الشيخان أبو الحسين، ومحمود الخوارزمي إلى أن هذه القادرية حالة زائدة على الذات لا حقيقة لها ولا ثبوت شاهداً وغائباً، وأن صحة الفعل من جهة القادر ليس مراً إضافياً إلى هذه

(١) انظر ق ٩ من هذا الشرح.

الذات، كما زعمه أصحاب أبي هاشم، وإنما المرجع به إلى أن القادر لا يستحيل عليه الفعل عند داعيته، فحقيقته راجعة إلى أمر سلبي، كما ذكرناه. وهذا السلب تارة يعلل بالذات، كما في حق الله تعالى، وتارة يعلل بالبنية كما في حق الواحد منا من غير أمر زائد على ذلك». قال: «وذهب جماهير المعتزلة من أصحاب أبي هاشم إلى أن القادرية حالة زائدة على ذات القادر، وأن صحة الفعل أمر إضافي، وهذه الحالة هي المقتضية لهذه الصحة». قال: «وهذه القادرية عندهم معللة بالذات في حق الله تعالى، وبالقدرة في حق الواحد منا».

الجهم وهشام بن الحكم: صفات الله غير الله

(قلنا) رداً على أبي الحسين: (لا واسطة) بين هذين القسمين (إلا العدم، وقد مر بطلان كونها)، أي صفاته تعالى، (معدومة). (وقالت الرافضة)، كهشام بن الحكم، ومن وافقه (والجهمية) وهم الجهم بن صفوان من المجبرة، ومن وافقه: (بل هي)، أي صفاته تعالى، غير الله، وهي محدثة له تعالى، بعلم محدث، فاثتبوا كونها مغايرة لله، تعالى، وانها محدثة بعلم محدث. قال (عليه السلام): (قلنا) رداً عليهم (يلزم) من ذلك إذا كان الله تعالى، هو الذي يحدث ذلك العالم (الدور) فيتوقف حدوثها على حدوث العالم وحدوث العلم على صفته تعالى، العالمية، لأنه لا يحدث العلم الذي زعموا إلا عالم، وإلا لما حدث هذا العلم، ولزم توقف الشيء على نفسه وسبقه في الوجود لنفسه، وكلاهما محال، (وان سلم لهم فرضاً عدم لزومه)، أي الدور (لزم أن يكون الله محدثاً لحدوث صفته الوجودية، ونحو ذلك)، أي ويلزم أن يكون عاجزاً وجاهلاً، وغير حي قبل حدوث العلم، (وقد مر بطلان كونه تعالى، محدثاً، ونحو ذلك).

الصفات عند الأشعرية معاني قائمة بذات الله

وقالت الأشعرية: (بل صفاته) تعالى، (معان)، أي قديمة قائمة بذاته ليست إياه، ولا غيره، ولا بعضها هو البعض الآخر ولا غيره. (قلنا: لا واسطة) بين القسمين (إلا العدم، وقد مر وجه بطلان كونها معدومة)، ثم نقول: قولكم قائمة بذاته تصريح

منكم بحلولها في ذاته، تعالى عن ذلك. وقولكم ليست إياه، ولا غيره مناقضة ظاهرة. قالوا: إنما هي قائمة بذات الله لا على وجه الحلول. قلنا: يستحيل أن يقوم الشيء بالشيء ولا يكون حالاً فيه، ولا إياه، ولا غيره. فإثبات مثل ذلك توهم وخرص.

واعلم: أن هذه الرواية عنهم، أعني قولهم انها قائمة بذات الله تعالى، هي رواية الإمام المهدي (عليه السلام) والنجري، والإمام[1] (عليه السلام).

الصفاتية

وذكر القرشي في منهاجه ما لفظه: «واتفق أهل الجبر على أنه يستحقها لمعان، ثم اختلفوا، فقالت الصفاتية: لا توصف بقدم ولا غيره، لأنها صفات. وقال بن كلاب: أزلية. وقال الأشعري: قديمة، واتفقا على أنها لا هي الله، ولا غيره، ولا بعضها هو البعض الآخر، ولا غيره. وقالت الكرامية[2]: قديمة أغيار لله أعراض حالة في ذاته»[3]. انتهى كلامه. وقريب من هذا ذكره الإمام يحيى (عليه السلام) في كتاب (الشامل)، إلا أنه قال: «إن الأشعرية فريقان: الفريق الأول. قالوا: إن لله صفات بكونه تعالى، قادراً، وعالماً، وحياً، زائدة على ذاته، وأنه يستحق هذه الصفات لمعان قديمة. قال: وهذا هو مذهب القدماء منهم والباقلاني من المتأخرين. والفريق الثاني، كالغزالي، والجويني، والرازي ذهبوا إلى أن العلم هو نفس العالمية، والقدرة هي نفس القادرية، خلال أنهم قالوا: إن القادرية، والعالمية والحييية ليست مضافة إلى الذات، وإنما هي صفات مستقلة بأنفسها عندهم».

المؤلف: الاختلاف بين المعتزلة والأشعرية لفظي في الصفات

قال: «وإنما يتحقق الخلاف بيننا وبين الفريق الأول من الأشعرية لما قالوا بالعلة والمعلول، فانهم اثبتوا هذه الصفات لذاته تعالى، وقالوا: إن المؤثر فيها معان قديمة مغايرة

---

(١) يعني القاسم بن محمد صاحب المتن.

(٢) تقدمت ترجمة هذه الفرقة.

(٣) انظر ق ٤١ من المنهاج.

لها . فأما الكلابية والفريق الثاني من الأشعرية فيقرب أن يكون الخلاف بيننا وبينهم لفظياً » . انتهى .

ولم يذكر عنهم أنها قائمة بذاته تعالى ، فعلى هذا لا فرق بين قولهم ما خلا الكرامية ، وبين قول المعتزلة في أن صفاته تعالى ، أمور ، ومزايا زائدة على ذاته تعالى ، إلا باختلاف اللفظ فقط فاعرف ذلك . وقالت (الكرامية) من المجبرة : (بل) صفات الله (معان قديمة) ، أي غيره حالة فيه ، تعالى عن ذلك . قلنا رداً عليهم : (يلزم) من قولكم هذا ثبوت (آلهة) مع الله سبحانه ، (ولا إله إلا الله لما يأتي) بيانه ، وتصحيحه ، (إن شاء الله) . (قالوا) ، أي من تقدم ذكره من المخالفين في صفاته تعالى : (لو كانت) ، أي صفات الله هي (ذات الله لما وجب علينا تكرار النظر بعد معرفتها) ، أي معرفة الذات ، والمعلوم أنه يجب تكرير النظر بعد معرفة ذات الله في صفاته وأفعاله . (قلنا) رداً عليهم : (ذات الله هي الله) لا غيره ، ولا بعضه ، إذ لا يوصف بالبعضية إلا المحدثات ، ولم يعرف الله من لم يكرر النظر ، فتكرير النظر لم يكن بعد معرفة الله حينئذ ، فكيف تصلح دعوتكم معرفة الله سبحانه ، من دون معرفة كونه موجوداً عالماً قادراً حياً ، ونحو ذلك .

واعلم : أنه قد تقدم ذكر بعض ما ذهب إليه المعتزلة من حقائق الصفة في فصل ذكر المؤثرات ، وفي ذكر صفات العالم ، وصفات الله سبحانه وتعالى ، فلا وجه لاعادته ، ولكنا نحكي هنا ما يتبع ذلك مما حكاه عنهم القرشي في منهاجه لتعرف حقيقة أقوالهم ، ويتضح[1] الرد عليهم فيها .

الذوات عند المعتزلة

فقال : « والذوات ثلاث : ذات الباريء ، وذات الجسم ، وذات العرض » . قلت : فزعموا أن هذه الذوات مشتركة في الذاتية .

---

(١) في الأصل : يتوضح .

ما يستحقه الجسم من الصفات

قال: «والجسم يستحق من الصفات أربعاً: ذاتية، ومقتضاه، ومعنوية، وبالفاعل. فالذاتية هي الجوهرية. والمقتضاه هي التحيز، وكونه مدركاً في حق الأحياء، والمعنوية هي الكائنية، والقادرية، ونحوهما. والتي بالفاعل هي الوجود. والعرض يستحق ثلاثاً ذاتية، وهي التي بها يماثل مماثلة ويخالف مخالفة، كالسوادية مثلاً. ومقتضاه، وهي التي بها يوجب موجبه، ويتعلق بمتعلقه، ويضاد ضده، كالهيئة مثلاً. وبالفاعل، وهي الوجود. ولا يستحق معنوية لأنه معنى». قال: «والباري، جل وعلا، يستحق ثلاثاً: ذاتية، وهي الصفة الأخص. ومقتضاه، وهي القادرية، والعالمية، ونحوهما. ومعنوية، وهي كونه مريداً، وكارهاً. ولا يستحق صفة بالفاعل لأن الفاعل لا يفعل للذات صفة من دون واسطة، إلا إذا فعل تلك الذات. والباري تعالى، قديم لا فاعل له». قال: «ولنستدل على ثبوت هذه الصفات لهذه الذوات على التفصيل، فانه قد خالف فيه شيخنا أبو الحسين». قال: «ونبدأ بصفات المحدثات، لأن عليها يترتب العلم بصفات القديم، تعالى». قال: «والذي يدل على أن للجوهر بكونه جوهراً حالاً وجوه ثلاثة:

الأول: أن الجوهر يماثل الجوهر، ويخالف السواد، والمماثلة والمخالفة لا تصح لا بصفة ذاتية». قال: «وسيأتي تحقيقه في الاستدلال على أن الجوهرية ثابتة في حالة العدم.

الوجه الثاني: أن الجوهر، والسواد قد اشتركا في كونهما ذاتين، واختلفا في كون احدهما جوهراً والآخر سواداً، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز»[1]. قال: «واعترضه أصحاب أبي الحسين بأنهما اشترك في أمر جلي، وهو صحة كونهما معلومين على انفرادهما، وافترقا في أنفسهما التي أضيف إليها هذا الحكم الذي هو صحة كونهما معلومين على الانفراد. وأيضاً فقد اشتركت الجوهرية، والسوادية في كونهما صفتين ثم افترقا في كون إحداهما جوهرية والأخرى سوادية، ولم يلزم من ذلك تعليل هذه المفارقة بأمر زائد على مجردهما».

---

(١) أي التميز كالسواد المتميز به جوهر ما.

الوجه الثالث : قال : «أنا علمنا بكون الجوهر جوهراً إما أن يتعلق بمجرد ذاته ، أو بمعنى غيرها ، أو بحكم لها ، أو بكيفية صفة أو بصفة على ما نقوله . لا يجوز أن يتعلق لمجرد الذات ، لأنا نعلمه ذاتاً ولا نعلمه جوهراً ، ولا أن يتعلق بمعنى ، لأن كونه جوهراً واجب ، ولأن ذلك المعنى لا يختص به إلا بأن يحله ، ولا يحله إلا بعد أن يتحيز ، ولا يتحيز إلا بعد كونه جوهراً ، ولا أن يتعلق بحكم لأنا نعلم المقارنة بين الجوهر وغيره من دون اعتبار غير ، ولا ما يجري مجراه ، ولا يتعلق بكيفية صفة ، لأن كيفية الصفة تابعة للصفة ، كالحدوث ، والقدم فإنهما يتبعان الوجود بقى أن يتعلق بصفة ، وهو المطلوب » . قال : « واعترضه أصحاب أبي الحسين بأن الذي تعلق به علمنا أولاً أنه ذات يصح بها على انفرادها ، ثم تعلق علمنا ثانياً بتلك الذات على التفصيل ، وهو أنها ذات تخالف السواد مثلاً ، ومعنى مخالفتها للسواد أنها شيء يدرك بحاستين ، ويشغل الحيز ، والسواد هيئة تجمع الشعاع » . قال : « وقريب مما تقدم الاستدلال على أن للجوهر بكونه متحيزاً حالاً ، وبكونه موجوداً » . قال : (وان كان الكلام في هذا التفصيل أكد من حيث قد ثبت أن المعدوم شيء» قال : «لكن ذهب أبو اسحاق النصيبي[1] إلى أن التحيز هو الوجود » . قال : « لنا : أن التحيز واجب الوجود ، والوجود جائز » .

قلت : يريد أن التحيز صفة مقتضاة عن الجوهرية ، فهي واجبة لعلتها بخلاف الوجود فإنه بالفاعل فكان جائزاً .

قال : « والذي يدل على أن للجوهر بكونه كائناً حالاً ، أنه يستحيل كونه في جهتين في حالة واحدة ، ولا وجه لهذه الاستحالة إلا حصوله على صفتين ضدين » .

ثبوت الأشياء في حالة العدم

قال : « ولا يثبت للذات في حالة العدم من هذه الصفات إلا الصفة الذاتية » . قال : « ودليل ثبوتها في حالة العدم هو أن الجوهر يستحقها لذاته لبطلان وجوه التعليل وذاته ثابتة في كل حال » . قال : « وأيضاً قد ثبت أن الذوات تتماثل وتختلف في حالة

(١) تقدمت ترجمته .

العدم». قال: «والذي يكشف عن الصفة الذاتية هو المقتضي عنها، إلا أنه قد يكشف على التفصيل، كالتحيز، فانه يكشف عن ذاتية هي جوهرية، فيدل الاشتراك فيه على التماثل، وقد يكشف عن الجملة، كصحة كون الشيء معلوماً، فانه يكشف عن ذاتية مجملة لا ندري أجوهرية هي؟ أم سوادية؟ فلا يدل الاشتراك فيها على التماثل». ثم قال: «إذا ثبتت المماثلة والمخالفة، فهي إما أن تثبت للذات لمجرد كونها ذاتاً، وهو محال لاشتراك الذوات كلها في ذلك. وأما أن تثبت لكونها ذاتاً مخصوصة، كما يقوله أبو الحسين وهو باطل لأنا نقول له: بماذا هي مخصوصة؟ هل لكونها ذاتاً؟ فيلزم تماثل جميع الذوات. أو بأمر زائد؟ وهو المطلوب». قال: «وقد أورده[1] أصحابنا دليلاً مستقلاً على إثبات الجوهرية، وما عارضهم به أصحاب أبي الحسين من أن معنى المماثلة حاصل في الصفات، فإن الجوهرية في حكم المماثلة للجوهرية الأخرى، فكان يجب أن تثبت صفات أخرى للصفات، فهو غير لازم لأن المماثلة الحقيقية لا تثبت إلا في الذوات». ومعنى قول أصحابنا: أن الصفات تجري مجرى المماثلة، فهو أنها لو كانت ذواتاً لكانت متماثلة، والتماثل فيها مقدر، وليس يجب إذا علل الحكم المحقق بصفة أن يعلل المقدر بذلك. وأما أن تثبت المماثلة لمعنى، وهو محال، لأن المعنى لا يختص بالمعدوم.

وأما أن تثبت بحكم، وهو محال، لأنها إنما تثبت لأمر ذاتي، ولا ذاتي في الأحكام. وأما أن تثبت بالفاعل وهو محال، لأن الفاعل لا يؤثر إلا في الحدوث أو توابعه، ولأن ما يؤثر فيه الفاعل جائز، والمماثلة والمخالفة واجبان.

وأما أن تثبت لصفة ذاتية منتظرة، كما يقوله: أبو اسحاق بن عياش[2] حيث أثبت التحيز ونفى الجوهرية، وهو باطل، لأن هذه الأحكام ثابتة في حال العدم، فلا يصح في المؤثر فيها أن يتراخى عنها، بقى أن تثبت لصفة ذاتية، وهو المطلوب، إلا أن الشيخ أبا

---

(١) يعني البهشمية الذين أوردوا هذا الدليل وهو دليل المخالفة والمماثلة، والقرشي بهشمي متعصب وكتابه المنهاج خلاصة لآراء أبي هاشم وأصحابه.

(٢) أبو اسحاق ابراهيم بن عياش البصري من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة فيه ميل للتشيع كمعتولة بغداد، وله في ذلك كتابه (إمامة الحسن والحسين). قال القاضي عبد الجبار في ترجمته: «وهو الذي درسنا عليه أولا، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم. طبقات المعتزلة ص١١٣.

عبد الله[1] يقول: «إنها هي التحيز وينفى الجوهرية، ويجعل أحكام التحيز من شغل الجهة، ونحوه مشروطة بالوجود». إلى أن قال صاحب (المنهاج) «ولا يتزايد من هذ الصفات إلا المعنوية». ثم قال: «والتحيز عند الجمهور صفة لا وجوبية مقتضاة عن الجوهرية، لأنه لا يجوز أن يتحيز لمجرد ذاته، ولا لحدوثه، ولا لوجود معنى، لأن التحيز واجب، والمعنوية جائزة فيصح[2] أن لا يحصل[3] بأن لا يحصل المعنى». قال: «ولا يجوز أن يتحيز بالفاعل». قال: «وهذا هو الذي يشتبه الحال فيه، وهو موضع الكلام في أن سائر صفات الأجناس لا تكون إلا بالفاعلين»[4]. قال: «وخالف فيه الشيخان أبو الحسين، وابن الملاحمي». قال: «لنا لو كان تحيز الجوهر بالفاعل لصح أن يوجده الفاعل ولا يجعله متحيزاً، كما صح أن يوجد الكلام، ولا يجعله جيزاً، فكان ينسد طريق العلم به، إذ لا يعلم الجوهر إلا بالتحيز، بل يصح أن يجعله سواداً بدلاً من تحيزه، كما يصح أن يجعل الكلام أمراً بدلاً عن كونه نهياً». قال: «واعترض الشيخ محمود هذا الدليل باعتراضات كلها أن المعدوم ليس بذات، وأن وجود الشيء تحيزه هي نفس ذاته»[5].

قلت: فقد عرف من ذلك خمس قواعد أسستها المعتزلة على شفا جرف هار، وجعلوها أصولاً ينبني عليها كثيراً من مسائل التوحيد تعويلاً على الأوهام الكاذبة، والظنون الفاسدة، ورميا بعقولهم إلى وراء حدها، وتكلف منهم لإدراك ما لم يدركه الأنبياء والمرسلون، ولا الملائكة المقربون، كما أشار إلى ذلك الإمام الناصر الحسن بن[6] علي (عليه السلام) في كتاب (الكفر والإيمان) حيث قال: «ثم انصدعت من هذه الملة طائفة تحلت باسم الاعتزال». إلى قوله، بعد ذكره لكثير من تعمقهم: «حتى خاضوا في صفات ذاته، وضربوا له الأمثال، وقد نهى الله، عن ذلك بقوله تعالى: ﴿ فلا تضربوا لله

(١) البصري تقدمت ترجمته.
(٢) في الأصل يصح.
(٣) أي التحيز.
(٤) في الأصل: لا تكون الفاعلين.
(٥) أي التحيز.
(٦) يعني الناصر الأطروش، تقدمت ترجمته.

الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعملون ﴾[1] . وبالغوا في خلاف ذلك حتى تعدوا إلى الكلام في كل مالا يعلمون ولا يدركون ، خلافاً لله ولرسوله ، وابتداعاً ، وتخرصاً وميناً[2] ، ورميا بعقولهم وحواسهم من وراء غاياتها » . إلى قوله : « وتكلفوا من دقيق الكلام مما لعل حواسهم خلقت مقصرة عن إدراك حقيقها ، وعاجزة عن قصد السبيل فيها » . انتهى .

القواعد الخمسة التي أسسها المعتزلة

القاعدة الأولى : إثبات ذوات العالم في العدم ، قالوا : لتعلق علم الله سبحانه ، وقدرته لها ، فلا بد أن يكون معلوم الله ومقدوره ثابتاً في الأزل . ولهذا قالوا : إن مقدورات الله سبحانه ، لا تتناهى لكونه تعالى ، قادراً لذاته . قالوا : وليس لله تعالى ، تأثير فيها إلا في اخراج ذوات العالم من حالة العدم إلى حالة الوجود ، وهي الصفة الوجودية الزائدة على الذات التي ليست بشيء ولا لا شيء . قالوا : واستمرار بقائها حاصل لأمر أوجبه وأثر فيه ، وهو داعي حكمة البارئ ، سبحانه وتعالى ، حكى ذلك عنهم السيد حميدان (عليه السلام) .

القاعدة الثانية : مشاركة ذاته تعالى ، لسائر الذوات في الذاتية ، وأنه يصح العلم بها على انفرادها ، وأنه تعالى ، لا يفارق ما عداه من الذوات إلا بمزية خاصة له ، لا هي هو ولا غيره ، ولا شيء ولا لا شيء .

القاعدة الثالثة : إثبات صفات وأحكام للذوات كلها شاهداً وغائباً أحوالاً زائدة عليها ، أو مزايا زائدة عليها ، لاختلاف اصطلاحهم ذلك ، وليست هي الذواتَ ولا غيرها . ولم يفرقوا بين البارئ تعالى ، وبين خلقه فيها إلا بأن المخلوق واجب له هذه الصفة ، وأثر فيها معان حالة في المخلوق ، بخلاف البارئ تعالى ، فان الموجب لصفاته ، بزعم بعضهم ، ذاته تعالى ، وبعضهم الصفة الأخص ، كما تكرر ذكره .

---

(١) في الأصل : «ب فلا تضربوا لله الأمثال وأن تقولوا على الله ما تعلمون » .

(٢) المين : الكذب ، اللسان مادة : بين .

القاعدة الرابعة: إثبات التأثير للعلل الميتة في هذه الصفات، والأحكام كما سبق ذكره في فصل المؤثرات.

القاعدة الخامسة: قياسهم البارئ، جل وعلا، على الجواهر في استحقاقه هذه الصفات بزعمهم. وكل هذا وهم، وخرص، وخروج عن حد العقل، والسمع، ولغة العرب، ودين النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة الهدى، كما ستعرف ذلك، إن شاء الله تعالى.

أما القاعدة الأولى: فمذهب أهل البيت (عليهم السلام) خلاف مذهب أهل المعتزلة، وهو أن الله سبحانه وتعالى، مذوت الذوات، أي جاعلها ذواتاً، أي خلقها وأوجدها بعد أن لم تكن شيئاً، وأن ذوات العالم هي أجسامه، وصفاتها هي أعراضها، وأنه لا يصح العلم بانفراد ذوات العالم عن الاعراض ولا العلم بانفراد الأعراض عن ذوات العالم، وأنه لا دليل في العقل ولا في السمع يدل على أن شيئاً سوى الله تعالى، ليس بجسم ولا صفة جسم لا توجد منفرده عن محل، وأن بقاء العالم كائن باختيار الله سبحانه، لا لأمر أثر فيه.

والدليل على صحة مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وبطلان مذهب المعتزلة في هذه القاعدة، وخروجها عما ذكرنا مع ما تقدم: هو أنها دعوى مبدعة، وتسمية مخترعة مجهولة غير معقولة، حيث ادعوا بثبوتها في لا وجودها، ولم يقل بها أحد قبلهم لا من الأنبياء، (عليهم السلام) ولا من أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ولا غيرهم من المتقربين. وكل مبدع في الدين فكذلك باطل. وأيضاً أجمع المسلمون على أن الله تعالى، صانع للعالم، فلا يخلو أما أن يكون صنعه هو ذوات العالم وصفاته، أو هو الذوات والصفات معاً. فإن قالوا: صنعه هو الذوات، بطل قولهم بثبوتها فيما لم يزل، وان قالوا ان صنعه هو الصفة التي هي الوجود وتوابعه، بطل اقرارهم بأن البارئ صانع للعالم، لأن ذوات العالم هي العالم باجماعهم، فإذا لم يكن صانعاً للذوات بمعنى أنه جعلها ذواتاً فليس بصانع للعالم، ولزم أن يكون العالم قديماً، وهو محال، وان قالوا: انه صانع للذوات والصفات، خرجوا من مذهبهم. وأيضاً القول بثبوت مقدورات البارئ فيما لم يزل وأنه لا تأثير له في كونها ذواتاً يؤدي إلى القول بتعجيزه عن خلق العالم، والقول بأنه سبحانه،

لا يعلم الايجاد فيما لم يزل يؤدي إلى القول في أنه سبحانه، جاهل لتأثيره قبل أن يؤثر فيه، فيؤدي ذلك إلى تكذيب أخبار الله سبحانه، قبل أن يوجد آدم (عليه السلام) بأنه سبحانه، أخبر عما سيكون ولم يخبر عن الذات الثانية فيما لم يزل، وكل قول يؤدي إلى ذلك فهو باطل. وأيضاً فانه يستحيل باجماعهم وجود ذوات فيما لم يزل، فيجب أن يستحيل ثبوتها فيما لم يزل لعدم الفرق بين الثبوت والوجود في لغة العرب. وأيضاً قد أخبر الله في كتابه بأنه الأول، وثبت بأدلة العقل أنه ثابت فيما لم يزل، وأنه لا أول لثبوته، فلو كانت ذوات العالم، كما زعموا، ثابتة فيما لم يزل لم يكن ما لا أول لثبوته أولى بالأولوية مما لا أول لثبوته. ومما يؤيد ما ذكرنا ما تمدح الله سبحانه، في غير موضع من القرآن من نحو قوله، عز وجل: ﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً ﴾[1]. وقوله: ﴿ هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾[2]. وفي قوله تعالى، من التأكيد لنفي المعدوم شيئاً ما لا يجوز لمسلم انكاره وتمدح سبحانه، بأنه الخالق لأصول العالم وفروعه من نحو قوله تعالى: ﴿ الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ﴾[3]. والمعلوم أن هذه المخلوقة كانت عدما محضا، إذ لو كانت ثابتة فيما لم يزل وليس له سبحانه، فيها إلا صفة الوجود التي هي عندهم ليست شيئاً ولا لا شيء لم يصح تمدحه سبحانه، بخلقها. ومن السنة قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «كان الله ولا شيء»[4]. وذكر في بعضها «ان الله مشيىء الأشياء»[5]. رواه السيد حميدان (عليه السلام) وقول علي (عليه السلام) «كذب العاذلون، وخاب المفترون، وخسر الواصفون، بل هو الواصف لنفسه، والملهم لربوبيته، والمظهر لآياته، إذ كان ولا شي كائن». وقوله: «عالم إذ لا معلوم، ورب إذ لا مربوب، وقادر إذ لا مقدور». وقال علي بن الحسين[6] في توحيده: «فسبحان من ابتدع البرايا فاجارها، وأنشأها

---

(١) مريم: ٩.

(٢) الانسان: ١.

(٣) البقرة: ٢٢.

(٤) أخرجه ابن حيان والحاكم بزيادة: معه. كشف الخفاء ٢/١٣٠.

(٥) لم أقف على تخريج هذا الحديث.

(٦) زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. توفي سنة ٩٤ هـ.

فأمارها[١] ، وشيأها فأصارها » . وقوله (عليه السلام) : « وعلى معنى الربوبية إذ لا مربوب ، وحيققة الإلهية ولا مألوه ، ومعنى ولا معلوم » . وقال القاسم[٢] (عليه السلام) في كتاب (المسترشد) : « فإن سأل من الجهمية سائل فقال : هل الله شيء؟ قيل له : نعم شيء لا يشبه بالأشياء ، الأشياء مشيأة ، وهو سبحانه ، لا مشيأ ، بل الله مشيىء الأشياء ، لا يشبه ما شيأ ، وليس في قولي : « أنا شيء والله شيء تشبيه » .

وأما قولهم : أن تعلق علم الله وقدرته بالمعلوم والمقدور في الأزل ، فلو كان ، كما زعموا ، للزم أن تكون الذوات موجودة في الأزل لتعلق علم الله سبحانه ، بأنه سيوجدها ، فتعلق علمه به ثابتة في العدم كتعلق علمه بها موجودة بعد العدم ، لا فرق في ذلك فيبطل حينئذ -حدوث العالم ، وهو محال .

مقدورات الباريء لا نهاية لها

وأما قولهم : أن مقدورات الباريء تعالى ، لا نهاية لها لأجل كونه قادراً لذاته فقد أقروا بأن ذوات العالم هي بعض المقدورات التي يزعموا أنها ثابتة فيما لم يزل ، وأنها لا نهاية ، وأقروا أن للعالم نهاية ، فيلزمهم باضطرار أن يكون لكلها نهاية ، لأن كل ما لا نهاية فبعضه لا يخلو : اما أن يكون مثله أو أقل أو أكثر ، وكل موصوف بالتساوي والقلة والكثرة متناه ، وكل متناه محدث ، والحدث نقيض الأزل .

وأما قولهم : أن بقاء العالم كائن لأمر أوجبه وأثر فيه وهو داعي حكمة الباريء سبحانه . فإن ذلك موجب لتوهم ثبوت حكيم وحكمة وداعي حكمة ، وذلك تقسيم وتعديد وتحديد لا يجوز وصف الله سبحانه ، [به][٣] ، ولا إضافته إليه ، ومما يؤيد ذلك قول القاسم[٤] في مسألة الملحد : « أما قولك : ما دعاه فمحال ، وذلك أنه لم يزل عالماً

(١) أجارها : حفظها ومنع عنها ، وأمارها : وضع لها علامة . اللسان مادة : جور ، وأمر .

(٢) يعني القاسم الرسي ، تقدمت ترجمته .

(٣) في الأصل ساقطة ، ولا بد من اضافتها بدليل العبارة التالية .

(٤) يعني القاسم الرسي .

بلا سهو ولا غفلة فقولك ما دعاءه محال، لأن الدعاء والتنبيه والتذكر إنما يحتاج إليها الغافل».

وأما القاعدة الثانية: وهي إثبات المشاركة بين ذاته تعالى، وسائر الذوات. فالدليل على بطلانها وخروجها عما ذكرنا هو أنها على الجملة قول مبدع متكلف ليس بمفروض ولا معقول ولا مسموع، وكل مبدع في الدين فهو باطل. وأيضاً فإن المشاركة لا تكون إلا بالاتفاق في صفة أو كيفية، والله سبحانه، لا صفة له ولا كيفية. وأيضاً فان المشاركة في[1] الجنس والنوع من خصائص أوصاف المحدثات التي لا يجوز إضافتها إلى الله سبحانه، لما فيها من لزوم التشبيه. وأيضاً القول بذلك يؤدي إلى إبطال أدلة العقل والسمع، وإبطال معنى التوحيد، لأنه سبحانه، قد أخبر أنه لا يحاط به علماً، فلو كانت ذاته، كما زعموا، لصح العلم بها، على انفرادها. ومشاركة الذوات[2] في الذاتية، للزم أن لا يكون بين ذاته تعالى، وبين سائر الذوات فرق في أنه يحاط بها علماً، أو أنه لا يحاط بها علماً. وأيضاً فإن ذات البارئ سبحانه، هي نفسه، ونفسه هي هو ولا يجوز أن يوصف سبحانه، بأنه مشارك في نفسه لعدم الفرق بين المشاركة في الذاتية والمشاركة في النفسية. وأيضاً قد ثبت بأدلة العقل والسمع ان الله سبحانه، واحد ليس كمثله شيء، ولا كفؤ له ولا ند ولا شريك، ولا يحاط به علماً، ولا يجوز توهمه ولا تصوره ولا تكييفه ولا قياسه ولا التفكر فيه، ولا يصح أن يجاب عن ذاته بمثل من سأل عن ذات غيره. فكيف ساغ لهم هذا؟ وكيف وصلوا إليه؟ ومما يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[3]، ﴿ولا يحيطون به علماً﴾[4]، ﴿ولم يكن له كفؤ أحد﴾[5]. وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «يوشك الشرك أن ينتقل من ربع إلى ربع ومن قبيلة إلى قبيلة». قالوا: يا رسول الله وما ذاك الشرك قال: «قوم يأتون بعدكم يحدون الله حداً بالصفة». رواه الحاكم. وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «لعن الله المصورين». قالوا: يارسول الله ومن

---

(١) في الأصل: والجنس، ولا يتأتى ذلك.

(٢) في الأصل: للذوات، والأصح الذوات ويبدو أن ذلك كله من أخطاء الناسخ.

(٣) الشورى: ١١.

(٤) طه: ١١٠.

(٥) الاخلاص: ٤.

المصورون؟ قال: «الذين يصورون الله بعقولهم»[1] . وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «من شبه الخالق بالمخلوق فقد كفر، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر». وقال أمير المؤمنين (عليه السلام) في آخر خبر: «فاشهد أن من سواك بشيء من خلقك فقد عدل بك، والعادل بك كافر». وقوله (عليه السلام) في كتاب (نهج البلاغة)، وفي الدرة اليتمية: «ليس لذاته تكييف، ولا لصفاته تجنيس، احتجب عن العقل، كما احتجب عن الأبصار». وقوله (عليه السلام): «واحد لا بعدد، دائم لا بأمد، قائم لا بعمد، ليس بجنس فتعادله الأجناس». وقوله (عليه السلام): «صفته أن لا مثل له من خلقه، وجليته أن لا شبيه له من بريته، ومعرفته أن لا إحاطة به، والعلم به أن لا معدول عنه».

وقال القاسم بن ابراهيم في كتاب (المسترشد): «فإن سأل من الجهمية سائل فقال: هل الله شيء؟ قيل له: نعم الله شيء لا يشبه بالأشياء، الأشياء مشيأة والله سبحانه، شيء لا مشيأ، لا يشبه ما شيأ، وليس في قولي أنا شيء والله شيء تشبيه».

وقال القاسم بن محمد: «حقيقة الايمان به: أنه هو الذي خلاف الأشياء كلها». وقال الهادي (عليه السلام): «نقول أن ربنا، جل وتقدس، إلّهنا شيء لا كأشياء». إلى قوله: «وهو المشيىء لكل الأشياء». وغير ذلك من أقوال الأئمة كثير كرهنا بذكره الاطالة.

وأما القاعدة الثالثة: وهي إثبات صفات وأحكام للذات شاهداً وغائباً أحوالاً زائدة على الذوات، أما في حق الله فمذهب العترة (عليهم السلام) فيها: إن وصف البارئ، تعالى، بأنه قادر، وعالم، وحي، وموجود، ونحو ذلك مما يستحق الوصف به أزلاً وأبداً لا يدل على إثبات صفات لذاته زائدة عليها، وأن معنى إضافتها إليه كمعنى إضافة وجهه ونفسه، وذلك يستحيل إثبات واسطة بين وصفه وذاته، كما يستحيل إثبات وجه ونفس له سبحانه، ويجب عندهم أن يفرق في ذلك بينه سبحانه، وبين المخلوق الذي يجب أن يدل وصفه بالقدرة، والعلم على وجود قدرة مخلوقة له، وعلم مخلوق، أما مكتسب، وأما ضروري.

---

(١) أخرجه البخاري دون لفظه «اللذين يصورون الله بعقولهم» ٩/١٨٢ .

رد حميدان على مذهب المعتزلة في الصفات

والذي يدل على صحة مذهبهم (عليهم السلام) مع ما تقدم وبطلان مذهب المعتزلة في هذه القاعدة وخروجها بما ذكرنا، ما ذكره السيد حميدان (عليه السلام) وفي أنها متضمنة لضروب من المحالات التي أولها [كونه][1] مذهباً حادثاً متكلفاً بغير دليل معقول ولا مسموع، وكل ما كان كذلك فهو باطل لقوله تعالى: ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿ إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون ﴾[4]. وأيضاً فإن أقوالهم فيها متناقضة، كقولهم: إن الصفات لا توصف ونقضهم لذلك بوصفها[5] بأنها أمور زائدة على الذات، وبعضها بالأزل وبعضها بالتجدد. وكذلك قولهم أنها لا تغاير نقضوه بجعلهم لبعضها مقتضاة، ولبعضها مقتضى.

الصفات لا توصف رأي المعتزلة

وكذلك بوصفهم أنها لا شيء ولا لا شيء، وأنها زائدة على الذات وليست غيرها. وأيضاً فانهم حرفوا كثيراً من الألفاظ التي لا فرق بين معانيها لا لغة ولا عرفاً، نحو الأمر، والشيء، والزائد، والغير، والقدم والأزل، والحدوث، والتجدد، وأشباه ذلك مما توصلوا بتحريفهم لمعانيه المعقولة إلى أن يعبروا به عما لا يعقل، مع كونهم غير مفوضين ولا معصومين. وأيضاً فانهم وافقوا بقولهم: إن صفات الله أموراً زائدة على ذاته تعالى، قول من قال صفات الله أشياء غير ذاته لعدم الفرق بين الأمر والشيء الزائد والغير. وأيضاً فإنه لم يسمع من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا الصحابة ولا التابعين ولا أئمة أهل البيت

---

(١) زيادة من التصريح.

(٢) الأعراف: ٣٣.

(٣) النجم: ٢٣.

(٤) الانعام: ١٤٨.

(٥) في الأصل: لوصفها.

(عليهم السلام) شيء من ذلك. بل قال (صلى الله عليه وآله وسلم)[1] ....

رأي الزيدية في الصفات

وقال علي (عليه السلام): «باينهم بصفته ربا كما باينوه بحدوثهم خلقاً، فمن وصفه فقد شبهه، ومن لم يصفه فقد نفاه، وصفته انه سميع ولا صفة لسمعه». وقوله: «وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه، فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله». وقوله: «ومن وصفه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن عده فقد أبطل أزله». وقال (عليه السلام): «لا تقع الأوهام له على صفة، ولا تعقد القلوب عنه على كيفية». قلت: قوله (عليه السلام): من وصفه فقد قرنه، يريد من أثبت له صفة غير حقيقة ذاته بأن جعلها أمراً زائداً على الذوات، أو معنى كصفة المخلوق. وقوله (عليه السلام): ومن لم يصفه فقد نفاه، يعني من لم يضف إليه هذه الصفات من كونه قادراً عالماً سميعاً بصيراً، ولم يسمه بها فقد نفاه، أي جهله، ومعنى إضافتها إليه، كإضافة الوجه والنفس إليه في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ﴾[3]. وكذلك ذاته تعالى، المراد بذلك كله هو هؤلاء غيره تعالى. لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس. وقال ابنه الحسن (عليه السلام) في جوابه لابن الأزرق[4] الذي حكاه الحاكم في (السفينة): «أصف إلهي بما وصف به نفسي، وأعرفه بما عرف به نفسه، لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس». وقال القاسم بن ابراهيم (عليه السلام) في (جواب مسائل الطبريين): « فهذه صفته، تبارك وتعالى في الانية، والذات ليست فيه، جل جلاله،

---

(١) بياض في الأصل بمقدار سطر.

(٢) القصص: ٨٨.

(٣) المائدة: ١١٦.

(٤) أبو راشد نافع بن الأزرق رأس الأزارقة من الخوارج قتل في أيام الحجاج بن يوسف والي بني أمية على العراق. الشهرستاني، الملل ٣٢/١.

ولا ذات اشتات، ولو كانت مختلفة لكان اثنين أو أكثر في الدرك والعدة، وإنما صفته سبحانه هو».

رأي حميدان في صفات العالم

وقال ابنه محمد[1] (عليه السلام) في كتاب (الأصول): «وصفته لذاته هو قولنا لنفسه، نريد بذلك حقيقة وجوده». وقال الهادي (عليه السلام): «ولا نقول أن ثم صفة وموصوفاً، ولا أن شيئاً سوى الله عند ذوي العقول مجهولاً ولا معروفاً».

وأما صفات العالم فنستغني أيضاً بما ذكره السيد حميدان (عليه السلام) حيث قال: «مذهب أئمة أهل البيت (عليهم السلام) منها أنها هي الأعراض الحالة في الأجسام، وأنه لا يصح العلم بانفراد ذوات العالم عن الأعراض، ولا العلم بانفراد الأعراض عن ذوات العالم، وأنه لا دليل في العقل ولا في السمع يدل على أن شيئاً سوى الله تعالى، ليس بجسم أو صفة جسم لا توجد منفردة عن محل، ولأن تسمية الجوهر جوهراً والعرض عرضاً فرع على معرفة الفرق بينهما، لأنه لو لم يكن بينهما فرق، لم يكن أحدهما بأن يكون جوهراً أولى من الثاني، ولا سبيل إلى معرفة الفرق بينهما إلا بعد وجودهما، ولا فرق بينهما بعد وجودهما إلا كون الجوهر محلاً وكون العرض حالاً عارضاً حاله وجوده في غيره، ولذلك سمى عرضاً. ولا يعقل وجوده حالاً في غيره، وما لا يعقل وجوده إلا في غيره لم يصح دعوى العلم به منفرداً، بدليل أن أحداً لو أدعى مشاهدة ذلك العلم كذبه ضرورة. وكذلك الجوهر لا يعقل وجوده إلا مجتمعاً أو مفترقاً أو متحركاً أو ساكناً، فلا تصح دعوى العلم به منفرداً. ومما يؤيد ذلك من أقوال الأئمة (عليهم السلام) قول القاسم بن ابراهيم: «وحدث الحركة والزمان، وقرائنهما من الجسم والصورة والمكان لا ينكره إلا مكابر لعقله، وفاحش مستنكر من جهله من سلمت من الحيل[2] نفسه ونجت من بعض الآفات حواسه». وقوله في كتاب (مسألة الملحد): «لأن الأجسام لا يجوز أن تخلو من هذه الصفات، فيتوهمه ويمثله في نفسه خالياً منها، فإذا لم يجز ذلك ثبت أن الأجسام

(١) محمد بن القاسم الرسي تقدمت ترجمته.
(٢) في التصريح: الخبل.

حكم أصولها كحكم فروعها». وقول الهادي في كتاب (المسترشد): «فلما وجدت العقول والحواس أجساماً مثلها مصورات كتصويرها، وأعراضاً لا تقوم إلا بغيرها استدللت على الفاعل بفعله». وقول الحسين بن القاسم (عليه السلام) في كتاب (منهج الحكمة)[1]: «وإنما الأصل في الأجسام أن كلما قام بنفسه وتعلقت الأحوال به فهو جسم محل للأعراض، والعرض هو ما كان حالاً في غيره، وكان لا ينفرد بذاته [ولا يحله][2] سواه[3]».

وأما القاعدة الرابعة: فالدليل على بطلانها وخروجها عما ذكرناه هو ما قد تقدم ذكره في فصل المؤثرات فلا وجه لإعادته. وأيضاً لو ثبت ما زعموه من تأثير هذه العلل التي لا تعقل ولا دليل عليها فضلاً عن أن تكون [وا][4] جبة، لم يكن بين قولهم هذا، وقول الفلاسفة وأهل الطبع هو المؤثر، فرق، لأن الفلاسفة زعموا: أن العالم حدث عن علة قديمة. والطبائعية زعموا: أن الطبع هو المؤثر والفاعل للحوادث اليومية، وحينئذ لا يجدون دليلاً على أن محدث العالم حي فاعل مختار لجواز أن يكون محدثه من العلل الميتة.

وأما القاعدة الخامسة: فالدليل على بطلانها، هو ما قد تكرر ذكره في أثناء ما تقدم من أن الله سبحانه، لا تدركه العقول ولا تتصوره ولا تناله، وإنما يعرف سبحانه، بصنعه وبما دلنا عليه من أسمائه، فكيف تصح دعوى قياسه على المخلوق في الذاتية، ولا بد في القياس من جامع يشترك فيه المقيس والمقيس عليه يدرك ذلك الجامع بالحواس وبالعقول، ولأنه لو صح قياسه تعالى، على المخلوق في شيء من الأشياء لأشبه المخلوق، ولو أشبه المخلوق لكان محدثاً مخلوقاً، تعالى الله عما يقول به المبطلون المفترون علواً كبيراً. ومما يؤكد ذلك قول علي (عليه السلام): «لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس». وقول القاسم بن ابراهيم في كتاب (الدليل الكبير): «ولما ثبت اضطراراً بما لا مرية فيه، وبما جميع العقول مجتمعة عليه أن لكلما يرى أو يسمع أو يشم أو يذاق أو يلمس أو يتخيل فيتوهم مدبراً لا يخفي تدبيره

(١) في الأصل: مهج الحكمة والأصح ما أثبتناه.

(٢) زيادة من التصريح.

(٣) انظر كتاب حميدان الآنف ق ٢٢، والمؤلف تصرف في النص.

(٤) ساقطة في الأصل.

ومؤثراً بينا تأثيره . ثبت وجود خلاف المدبر مدبراً غير مدبر ، ووجود خلاف المؤثر مؤثراً غير مؤثر » . وغير ذلك ، فوضح لك بحمد الله ، بطلان هذه القواعد الخمس التي ذهب إليها بعض المعتزلة ، وصحة مذهب أهل البيت (عليهم السلام) .

ومما قاله السيد الإمام طود العترة الكرام مجد الدين المرتضي بن مفضل بن محمد ، وهو العفيف بن الحجاج بن علي بن يحيى بن القاسم بن يوسف الداعي بن يحيى المنصور ابن أحمد الناصر بن يحيى الهادي إلى الحق[1] ، (عليهم السلام) قصيدته المشهورة في معنى ما ذهب إليه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) والرد على من خالفهم ، حكاها السيد بدر الدين محمد بن يحيى بن الحسين القاسمي[2] في شرحه على الأبيات الفخرية :

دع عنك ذكر بثينة وجميل	وحديث كل خليلة وخليل
وأتل الكتاب وكن له متدبرا	ياحبذا من قائل ومقيل
هو شافع ومشفع ومصدق	ومنزه حقا من التبديل
وهو الشفا لكل داء معطل	نطق النبي بذاك عن جبريل
فالزم بعروته ومت بحبله	فلقد نجوت وجزت خير سبيل
وعليك بعد الكتاب بعترة	تنجو من الأثام والتضليل
لا يخدعنك كل قول حادث	قد لقمته الناس بالتعليل
وتكلفوا مالم يكونوا كلفوا	لا في الحديث ومحكم التنزيل
وصفوا الإله بكل وصف زائد	ينبي عن التكثير والتقليل
جعلوا من جنس الذوات وخالفوا	من بعد ما يلزم من التعليل
قالوا بأن الوصف لا شيء ولا	لا شيء هذا قول كل محيل

(١) أحد علماء الزيدية الكبار الذي جمع بين الفقه وعلم الكلام وكان بالإضافة إلى ذلك شديد الورع لا يقبل شيئاً إلا بعد أن يتأكد حله . وكانت في أيامه خلافات بين الهدوية والحمزات حول الإمامة إذ قام علي بن الصلاح معارضاً ليحيى بن حمزة ، وكان المرتضي يميل إلى ابن الصلاح لأمور رآها فيه . توفى المرتضي سنة ٧٣٢ هـ . طبقات الزيدية ١/ق ٨٩ ، البدر الطالع ٢/٢١١ ، زبارة ، أئمة اليمن ١/٢٤٣ .

(٢) كان القاسمي معاصراً للإمام يحيى بن حمزة (٧٢٩ هـ) . والأبيات الفخرية للإمام الواثق بالله المطهر بن محمد (تقدمت ترجمته) . قال يحيى بن الحسين في الطبقات تعليقاً على شرح القاسمي : انه خرج في الشرح إلى مذهب الجارودية في الصحابة . انظر ١/ق ٩٣ .

وهم من الأقوال كم من بدعة ... في الوعد والتوحيد والتعديل

مالوا عن الدين القويم وما لهم ... سبب سوى الابداع في التضليل

تبعوا الشيوخ فلم يروا أن الذي ... قالوه إلا غاية التحصيل

من لم يكن آل النبي هداته ... لم يأت فيما قاله بدليل

بل شبهة وتظنن وتوهم ... وتحير في العمى والتعطيل

فاحذر تحيد عن الصراط فإنه ... نهج الأئمة جاء في التأويل

هم باب حطة للانام وسفنها ... ونجاتها من مؤلم التنكيل

فإذا أردت سلامة الأصل الذي ... هو دينهم فعليك بالتجميل

فهو الذي كان النبي يدينه[1] ... من دون بدعتهم وكل رسول

صلى عليه ذو الجلال وآله ... ما غردت ورق الحمى بهديل

---

(١) من الديانة.

[٤] (فصـــل) فـي ذكـر الإدراك فـي حـق الله تعـالـى

قال (عليه السلام): (والله سميع بصير)، ولا خلاف في وصفه سبحانه، بأنه سميع بصير، وإنما وقع الخلاف في معنى ذلك فقال جمهور أئمتنا (عليهم السلام) والبغدادية من المعتزلة: (هما)، أي سميع بصير (بمعنى عالم)، وكذلك سامع مبصر، ومدرك، فإنها أسماء مترادفة بمعنى عالم، عبر الله سبحانه، عن علمه، عز وجـل، بالأصوات وما شابهها مما يدرك المخلوق بحاسة السمع بكلمة سميع، وعن علمه بالأشخاص والهيآت وما شاكلها مما يدركه المخلوق بحاسة البصر التي تفضل الله بها عليه بكلمة بصير، لما كان المخلوق لا يعقل إدراك الأصوات ونحوها إلا بحاسة السمع، ولا يدرك الأشخاص ونحوها إلا بحاسة البصر فأجرى سبحانه، كلمة سميع بصير على إدراكه المسموع، والمبصر، أي علمه بهما على سبيل التوسع والمجاز تحقيقاً لما يعقله المخلوق. قال: (بعض أئمتنا عليهم السلام) كالإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضي (عليه السلام) (وبعض متأخرى) (شيعتهم، والبصرية) من المعتزلة (بل) هما (بمعنى حي لا آفة به)، فوصفه، جل وعلا، بأنه سميع بصير عندهم بمعنى أنه حي لا آفة.

اعلم : إن هذه المسألة قد كثر خبط بعض المعتزلة فيها ، كما سنقف عليه ، إن شاء الله ، مع اجماعهم على أنه تعالى ، يوصف بأنه سميع بصير ، وسامع مبصر . قالوا : ومعناها كونه مدركاً للمدركات ، إلا أن معنى سميع بصير : الحي الذي ليس بذي آلة ، أي هو الذي يصح أن يكون مختصاً بصفة الإدراك ، ومعنى سامع مبصر : كونه مدركاً للمدركات ، فلهذا لا يوصف عندهم بسامع مبصر إلا عند وجود المدرك ، ومرادهم جميع المدركات . ولهذا قال النجري : « واعلم : ان التعبير عن هذه الصفة بكونه مدركاً ، كما ذكره الإمام[1] (عليه السلام) أولى من التعبير عنه بكونه سامعاً مبصراً ، لأن كونه مدركاً يشمل جميع أنواع المدركات ، والمسموعات والمبصرات ، والمطعومات ، والمشمومات ، والملموسات ، فان الله تعالى ، يدركها جميعاً ، لكنه لا يسمى شاماً ولا طاعماً ولا لامساً ، كما أنه يسمى سامعاً مبصراً »[2] .

انتقاد رأي المهدي في الصفات

قلت : وقوله « كما ذكره الإمام (عليه السلام) يريد الإمام المهدي » . وقوله : « لكنه لا يسمى شاماً ولا طاعماً ولا لامساً ، كما أنه يسمى سامعاً مبصراً » فرار غير مخلص ، لأنه إذا كان سامع مبصر حقيقة له تعالى ، بمعنى حي لا آفة به ، فكذلك يكون حكم الشام والطاعم واللامس ، فيجب أن تطلق هذه الأسماء كلها على الله تعالى ، لأنها كلها عندهم بمعنى حي لا آفة به ، أو حي ليس بذي آلة ، على حسب اختلافهم في ذلك ، ومع ذلك فهو حقيقة عندهم ، وإذا كان حقيقة فلا يفتقر إلى السمع ، فكان يلزم اجراء هذه الأسماء على الله تعالى ، على قياس قولهم : إن الإدراك صفة زائدة على العلم ، ولا يجوز ذلك اتفاقاً ، فثبت ان المراد سميع بصير ، وسامع مبصر : انه تعالى ، عالم لا غير .

كونه مدركاً صفة متجددة

قال النجري : « وهي ، أي كونه مدركاً تشارك الصفات الأربع في الوجوب وتخالفها

---

(١) يعني الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضي ، تقدمت ترجمته .

(٢) انظر شرح القلائد ق ١٢ .

في كونه تلك ثابتة في الأزل، وكونه مدركاً متجددة، إذا هي مشروطة بوجود المدرك»[1].
قلت: وهذا منهم متابعة للمعتزلة في خرصها وتوهمها، لأنه لا يعقل إدراك زائد على العلم إلا في المخلوق، وذلك لأن هذه المدركات في الشاهد لا تكون إلا بأعراض ركبها الله سبحانه، في حاسة الإدراك كالعين، والأذن، والأنف، واللسان، والبشرة، فهذه الحواس الخمس تدرك بما خلق الله سبحانه، فيها من الأعراض التي فطرها على إدراك المدركات.
قال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في كتاب (حقائق المعرفة): «ومثل ذلك بمعنى من العرض الضروري ما فطر الله عليه الحواس من الحس مما لا يكون اختياراً، كما فطر الله الأذن على سماع الأصوات مما يريد سماعه ومما لا يريد. وكذلك البصر، والشم، والذوق إذ لم يكن للانسان فيه فعل. فأما ما تعمده فهو من العرض الاختياري». قال: «والذي يدل على أن الحس عرض: أن الانسان إذا نام لم تحس جوارحه شيئاً» قال: «وأيضاً فالحس لا يقوم بنفسه، فصح أنه عرض لبطلانه ولكونه قائماً في سواه»[2]. انتهى.

وإذا كانت هذه الإدراكات إلا بعرض حال في جسم، فكيف يصح قياس البارئ، سبحانه وتعالى، في الإدراك عليها، تعالى الله عن ذلك. وقولهم أنها متجددة يناقض قولهم: إنها تشارك الأربع[3] في الوجوب، لأن الواجب لذاته، بزعمهم غُير متجدد، وإنما إدراكه، عز وجل، لجميع المدركات[4] بمعنى علمه بها لا يخفي عليه شيء منها. وبعضهم زعم أن الله تعالى، لا يدرك الألم واللذة، وهو أبو القاسم بن سهلوية[5].
قال: «لأن الألم واللذة لا يدركان إلا في محل الحياة، وهذا محال في حقه تعالى. قال: ولأنه لا حكم لإدراك الألم إلا مع النفرة، ولا حكم لإدراك اللذة إلا مع الشهوة والله تعالى، يستحيل في حقه الشهوة والنفار». حكى هذا عنه الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) وأجاب عنه بجواب غير شاف.

---

(١) انظر شرح القلائد ق ١٣.

(٢) انظر ص ٤٢ نسخة دار الكتب ميكروفيلم رقم ٣٠٥٤٦ عقائد تيمور.

(٣) أي في الأربع الصفات الآنفة.

(٤) في الأصل: بجميع المدركات.

(٥) من أهل العراق في الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة. انظر فضل الاعتزال ص ٣٢٤.

قلت : وهذا من أكبر الدلائل على خرص المعتزلة في هذه المسألة ، وأجمعوا ، ما خلا البغدادية ، إن الإدراك أمر زائد على كونه تعالى ، عالماً ، ثم اختلفوا في المقتضي للإدراك فسوى بعضهم في ذلك بين الخالق والمخلوق في كون هذه الصفة مقتضاة عن كونه حيا . وبعضهم فرق في ذلك فقال : المقتضي لها في الشاهد معنى كما يقولونه في القادرية والعالمية أنها صفة مقتضاة عن المعنى ، وفي الغائب كونه حيا ليس بذي آلة . وبعضهم يقول كونه حيا لا آفة به ، وهو قول أبي هاشم وأصحابه .

حقيقة السميع

(قلنا) رداً عليهم : (السميع حقيقة لغوية) مستعملة (لمن يصح منه أن يدرك) ، كالمسموع (بمعنى محله الصماخ) ، أي ثقب الأذنين . (والبصر حقيقة كذلك) ، أي لغوية مستعملة (لمن يصح منه أن يدرك المبصر) ، أي المشاهد (بمعنى محله الحدق) ، أي العيون الجارحة . قال في (الصحاح) : « حدقة العين سوادها الأعظم ، والجمع حدق وحداق . قال أبو ذؤيب[١] :

فالعين بعدهم كن حداقها سملت بشوك فهي عورة تدمع

وكذلك الشم فانه يدرك بمعنى ركبه الله في الأنف ، والذوق بمعنى ركبه الله في اللسان ، واللمس بمعنى ركبه الله في العضو . وهذه الأعراض ضرورية من فطر الله سبحانه وتعالى ، ركبها في هذه الأعضاء المخصوصة .

قال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في كتاب (حقائق المعرفة) : « والدليل على أن الحس عرض أن الانسان إذا نام لم تحس جوارحه شيئاً . وأيضاً فالحس لا يقوم بنفسه ، فصح أنه عرض لبطلانه ولكونه قائماً في سواه »[٢] . انتهى .

(والله سبحانه ، ليس كذلك) أي ليس بذي آلة ، ولا تحله الأعراض .

---

(١) الهذلي واسمه خويلد بن خالد من الشعراء المخضرمين ، والبيت من قصيدة يرثى فيها أبناءه الستة الذين ماتوا بعد أن شربوا من ماء شربت منه حية . ذكر ذلك صاحب معاهد التنصيص ١٦٨/٢ .

(٢) ص٤٢ نسخة تيمور .

قال السيد حميدان (عليه السلام): «مذهب العترة (عليهم السلام) أن الله سبحانه، مدرك لجميع المدركات درك علم لا كيفية له، ولا يجوز توهمه، ولا التفكر فيه. وقد ورد في السمع وصفه لهما. قال الله سبحانه: ﴿وهو السميع البصير﴾. وقال تعالى: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾[1]. وإذا كان كذلك (فلم يبق إلا أنهما بمعنى عالم)، كما ذكرنا. وأيضاً قد قال تعالى في الدلالة على قولنا: (﴿أم يحسبون أن لا نسمع سرهم ونجواهم﴾[2] الآية). فصرح سبحانه وتعالى، بأنه يسمع السر (والنسر إضمار في القلب غير صوت. قال تعالى: ﴿فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم﴾. أي أسر الكلمة التي هي قوله: ﴿أنتم شر مكاناً﴾[3]. أي أخفاها في نفسه، أي أخطرها بباله ولم ينطق بها إذ لا معنى للنطق إلا اسماع المخاطب، وإلا عد الناطق به سخيفاً غير كامل العقل. فصح أن المراد بالسر في الآيتين ضمير القلب وخاطره. وضمير القلب لا يسمع وإنما يعلم. ومما يؤيد ذلك قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «عينه المشاهدة لخلقه، ومشاهدته لخلقه أن لا امتناع منه، سمعه الاتقان لبريته، ومشيئته الانفاذ لحكمه، وإرادته الأمضاء لأموره»[4]. حكاه السيد حميدان.

وقال محمد بن القاسم بن ابراهيم[5] (عليه السلام): «وقول الله سبحانه، سميع بصير، يريد بذلك أنه لا تخفى عليه الأصوات المسموعة كلها، فانه عالم بالأشخاص والأشباح وصفاتها، وهيئاتها، وباطنها، وظاهرها، لا يخفى عليه شيء من درك الأبصار منها كلها، بل دركه لها وعلمه بها أجود وأبلغ من درك الأبصار كلها».

وقال الهادي، (عليه السلام) في كتاب (الديانة): «وليس علمه وقدرته سواه، هو القادر لا بقدرة سواه، والعالم لا بعلم سواه، وهو السميع البصير، ليس سمعه غيره، ولا بصره سواه، ولا السمع غير البصر، ولا البصر غير السمع. ولا يوصف بسمع كأسماع

(١) طه: ٤٦.

(٢) الزخرف: ٨٠.

(٣) يوسف: ٧٧.

(٤) انظر التصريح ق ٢١ ضمن المجموع.

(٥) تقدمت ترجمته.

المخلوقين، ولا يبصر كأبصارهم، تعالى الله عن ذلك، ولكنه سميع لا تخفى عليه الأصوات، والكلام، ولا اللغات، بصير لا تخفى عليه الأشخاص، ولا الصوت والهيئات. ولا مكان شيء من الأشياء، وموضعه، ولا يغيب عليه من أمره وحاله، لم يزل سميعاً بصيراً، ولا يزال كذلك، بتارك وتعالى، وان له قدرة، وعلماً وسمعاً، وبصراً. ليس ذلك على إضافة شيء ثان له تبارك وتعالى».

(قالوا)، أي قال من خالفنا من المعتزلة، ومن تابعهم: (بل هما) أي سميع بصير (حقيقة كذلك)، أي لغوية مستعملة عند العرب (لمن يصح أن يدرك المسموع والمبصر بالحياة) لا بغيرها (شاهداً وغائباً). وهذا قول جمهور المعتزلة، وذهب إليه الإمام يحيى (عليه السلام) في الشامل. وعند بعضهم، وهم أصحاب أبي هاشم أنهما حقيقة كذلك لمن يصح أن يدرك المسموع والمبصر بالحياة بشرط عدم الآفة شاهداً وغائباً، كما سبق ذكره، فعلى هذا صفة الإدراك راجعة إلى الحياة مطلقاً، أو إلى الحياة بشرط عدم الآفة، فكل من كان حيا أو حيا لا آفة به فهو مدرك. والإدراك عندهم صفة زائدة على العالمية، ولا فرق في ذلك عندهم بين الخالق والمخلوق.

رد المؤلف على المعتزلة في الإدراك في حق الله

(قلنا) في الرد عليهم: (الأعمى والأصم حيان) وهما (لا يدركان المسموع والمبصر) قعطاً، فلو كانت الحياة مقتضية للإدراك، كما زعمتم، لأدركا المسموع والمبصر. (قالوا: إنما يدركا المسموع والمبصر لمانع وهو الآفة) الحاصلة في السمع والبصر. (قلنا) رداً عليهم تلك (الآفة هي سلب) ذلك (المعنى) الذي ركبه الله في الحدق والصماخين، ولا يعلم في الأذن والعين آفة غير سلبه، فثبت ان الإدراك به، فلما سلبه الله تعالى، من الحاسة بطل الإدراك، (وإلا)، أي وأن لم تكن تلك الآفة هي سلبه ذلك المعنى (لزم أن لا يدرك المأيوف)، أي صاحب الآفة مسموعاً، ولا مبصراً، إذا كانت الآفة (بغير سلبه)، أي سلب ذلك المعنى (نحو الأرمد) والأجذم، وغيرهما، فيلزم أن يكونوا غير مدركين لوجود الآفة، والمعلوم أن الأرمد ونحوه يدرك المسموع، والمبصر وغيرهما فبطل أن تكون الحياة مقتضية للإدراك في الشاهد ولا في الغائب. (وان سلم) لهم على استحالته إن

الأعمى، والأصم لم يدركا لوجود الآفة، وأن الآفة ليست سلب ذلك المعنى بل أمر غيره مؤثر في عدم الإدراك (لزم أن يرى الأعمى) المبصرات، (ويدرك الأصم) المسموعات (بأي عضو من جسديهما لوجود الحياة في ذلك العضو)، إذا المقتضي للإدراك بزعمهم هو وجود الحياة وسلامته، أي ذلك العضو من الآفة. وكذلك من غطى على عينيه أو سد أذنيه، وذلك معلوم البطلان.

(قالوا: يلزم) من القول بأن الإدراك في اللغة بمعنى في العين، أو في الصماخين، أو في غيرهما (شيئان: الأول منهما أن يوجد المعنى) الذي يدرك به، (ويعدم المدرك)، أي المسموع، والمبصر، (في حال عدمه لوجود المعنى) الذي يدرك به، وإلا كان خلق المعنى مع عدم وجود المدرك عبثاً، والله يتعالى عن ذلك. (والثاني: أن يعدم المعنى) الذي يدرك به، (ويوجد المدرك) الذي هو المسموع والمبصر، (ولا يدرك لعدم المعنى) الذي يدرك به. (قلنا) في الجواب عليهم: (جعلتم الأول)، وهو وجود المعنى وعدم المدرك، وإدراكه في حال عدمه (لازماً) لنا، وهو غير لازم، لأن وجود المعنى سبب لإدراك المدرك حين وجوده، (فيلزمكم) إن جعلتم ذلك لازماً لنا مثل ما ألزمتمونا وهو (أن يعدم المدرك) الذي هو المسموع والمبصر (ويدرك في حال عدمه لوجود الحياة والسلامة من الآفات) الموجبين للإدراك بزعمكم كما زعمتم: أن وجود المعنى لازم لإدراك المدرك في حال عدمه إذ لا فرق بين الالزامين، (ونحن لا نلتزمه)، أي لا نلتزم ما ألزمتمونا (لعدم تعلقه)، أي المعنى (بالمدرك في حال عدمه)، كما ذكرنا اتفاقاً.

(وأما الثاني) مما ألزمتمونا، وهو أن يعدم المعنى ويوجد المدرك، ولا يدرك لعدم المعنى (فملتزم)، أي نحن نقول به، وهو (لا يقدح) في قولنا إذ هو (نحو وجود المدرك عند الأعمى، والأصم) فهما غير مدركين قطعاً، وعدم إدراكهما إنما كان (لعدم المعنى) الذي ركبه الله في الصماخ، والحدق، وذلك غير قادح، (وأنتم جعلتموه قادحاً فيلزمكم)، إذ جعلتموه قادحاً مثل ما ألزمتمونا، وهو (أن يدرك)، أي المدرك الذي هو المسموع، والمبصر (لوجوده)، أي لكونه موجوداً (في حال عدم الحياة)، لأنكم جعلتم وجود المدرك لازماً للإدراك، (إذ لا فرق) بين الإلزامين، (فالجماد عندكم) بهذا الاعتبار (سميع بصير) لأجل وجود المدرك، والمعلوم بطلانه. (قالوا): لو كان الإدراك في حق الله

سبحانه بمعنى العلم لما وجدنا الفرق بين إدراك الشيء والعلم به ، (وقد وجدنا الفرق بين العلم والإدراك بالسمع والبصر) ، فلا يصح أن يراد بسميع بصير ، أي عالم ، وذلك (كلو فتح أحدنا عينيه وأمامه مرئي فانه يراه) لا محالة ، (ثم إذا غمض عينيه لم يره) مع أنه يعلمه ، فعلمه به حين يغمض عينيه مغاير لإدراكه حين فتح الحدقة ، فثبت الفرق بين العلم والإدراك ، (وأجلى الأمور) الفارقة (ما وجد من النفس) أي من العقل ، ووجدنا ذلك الفرق بين العلم والإدراك من نفوسنا .

(قلنا) رداً عليهم : (أنا لا ننفي إدراكه تعالى ، للمدركات) أي علمه بها (لكن بذاته) لا بسمع ، ولا بصر ، كما مر في فصل صفات الله سبحانه ، (وكما يأتي ، إن شاء الله تعالى) ، في هذا الفرع .

وأما اختلاف الإدراك في حق الله سبحانه ، فمحال ، لأن الاختلاف إنما يكون بحسب الآلات ، ولا تكون الآلة إلا للمخلوق . (وأما قياسكم له تعالى) ، على المخلوقين ، كما ذكرتم في فتح العين وتغميضها (ففاسد) عند كل عاقل ، (لأنه) تعالى (ليس له من جارحة عينين يفتحهما ثم يغمضهما ، تعالى الله عن ذلك) علواً كبيراً ، فالفرق بينكم وبينه جلي (إذ لا يقاس) ، جل وعلا ، (بالناس ليس كمثله شيء ، ولم يكن له كفؤ أحد) . فبطل ما زعمه المخالف في هذه المسألة ، وصح ما ذكره أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ومن وافقهم من البغداديين ، وغيرهم .

سامع مبصر بمعنى

فرع : (والله سامع مبصر ، جمهور أئمتنا عليهم السلام والبغدادية وهما بمعنى عالم ، كما مر) . قال (بعض أئمتنا) ، كالإمام المهدي وغيره (عليهم السلام) (وبعض شيعتهم) ، كالقرشي والنجري ، وغيرهم (والبصرية) من المعتزلة (بل هما) ، أي سامع مبصر (صفتان له) تعالى ، (حين يدرك المسموع ، والمبصر بالحياة ، كما مر لهم) .

اعلم : أنه يتفرع على وصف الله سبحانه ، بسميع بصير وصفه ، جل وعلا ، بأنه سامع مبصر ، ولا فرق في ذلك عند أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ومن وافقهم من

البغدادية، وغيرهم في أنها في حق الله سبحانه بمعنى عالم المدركات التي يدركها المخلوق بالحواس، كما سبق ذكره. وأما من ذكر من المعتزلة ومن وافقهم وقلدهم في ذلك فقالوا: يوصف بأنه سميع بصير في الأزل بمعنى أنه يصح منه الإدراك بالحياة، كما مر ولا يوصف بأنه سامع مبصر في الأزل بل حين يدرك المسموع والمبصر بالحياة، وله بذلك حال متجددة، وليس بوصفه سميع بصير حال متجددة بل معناه عندهم أنه حي لا آفة به بحيث يصح منه إدراك المسموع، والمبصر إذا وجدا، والحجة عليهم ما تقدم ذكره. ولهذا قال (عليه السلام): (لنا ما مر عليهم) من الأدلة فلا وجه لإعادته. ويزيده وضوحاً ما ذكره السيد حميدان (عليه السلام): وهو أن يقال: «ذلك الإدراك المتجدد لا يخلو أما أن يكون معقولاً، أو غير معقول، فإن كان غير معقول لم يجز إثباته لتحريم الله سبحانه، على المكلفين أن يقولوا عليه ما لا يعلمون، وان كان معقولا فلا يخلو: إما أن يكون درك العلم، أو درك الحواس، ولا واسطة مما تعقل، فإن كان درك للعلم لم يجز وصفه بالتجدد، وان كان درك الحواس لم يجز إضافته إلى الله سبحانه. وأيضاً الإدراك المتجدد لا يعقل إلا إذا كان بعد أن لم يكن، وكل متجدد كان بعد أن لم يكن، فانه يجب أن يحتاج إلى متجدد جدده لاستحالة أن يكون جدد نفسه، وأن يكون تجدد لا عن مجدد [فمستحيل][1] كما يستحيل في كل محدث، باجماعهم، أن يحدث نفسه، وأن يحدث لا عن محدث، ولا فرق بين التجدد والحدوث في المعنى باصطلاحهم الخارج عن حد العقل. وأيضاً لو جاز أن يؤدي النظر إلى [إثبات][2] إدراك لله[3]، [سبحانه][4] متجدد يدرك المسموعات والمبصرات لم يمتنع ذلك النظر إلى إثبات إدراك له سبحانه، متجدد يدرك به المشتهيات والملموسات لعدم المخصص لإدراك دون إدراك، ومدرك دون مدرك، وكل ذلك يستحيل لا يجوز إضافته إلى الله تعالى.

قلت: وهم قد صرحوا بأن له تعالى، إدراكاً متجدداً يدرك به المشتهيات والملموسات، كما سبق ذكره عنهم.

(١) زيادة ليتسق الكلام.

(٢) زيادة من التصريح.

(٣) في الأصل: إدراك الله.

(٤) زيادة من التصريح.

قال[١] : « ومما يشهد بصحة هذه الجملة[٢] قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في خطبته : « عينه المشاهد لخلقه ، ومشاهدته لخلقه أن لا امتناع منه ، سمعه الاتقان لبريته) . وقول علي بن الحسين (عليه السلام) في توحيده : « سميع لا بآلة ، بصير لا بأداة » . وقول جعفر الصادق (عليه السلام) : « إنما سمى تعالى سميعاً بصيراً لأنه لا يخفى عليه شيء » . وقول محمد بن القاسم[٣] (عليه السلام) : « إنما عنى بقوله تعالى : سميع بصير الدلالة لخلقه على دركهم ، وعلمه لأصواتهم التي إنما يعقلون دركها عندهم بالاسماع ، وأنه سبحانه ، مدرك عالم بجميع أشخاصهم وهيئاتهم ، وصورهم ، وألوانهم ، وصفاتهم ، وحركاتهم التي إنما يعقلون دركها بالعيون والأبصار . وإدراك المخلوقين للأصوات ، والأشخاص بالاسماع ، والعيون التي ربما كلت وتحيرت وأخطأت وأدركت ظاهراً دون باطن وقصرت . ودرك الله سبحانه ، لهذا كله درك واحد محيط بما ظهر وما بطن ، وبما بعد وقرب ، وهو درك علمه الذي لا يفوته من المدركات شيء » . وقول القاسم بن علي[٤] (عليه السلام) : « والله فعظيم الشأن قوى السلطان لم يزل مدركاً للأشياء قبل تكوينها ، ولا فرق بين دركه لها قبل تكوينها ، ودركه لها بعد تكوينها »[٥] . قال[٦] (عليه السلام) : « فان قيل فيم يدرك تعالى ، المدركات ؟) قال (عليه السلام) : (قلت وبالله التوفيق يدركها على حقيقتها بذاته تعالى) ، لا بغيرها ، كما أنه تعالى ، عالم بذاته لا بغيرها ، والمعنى أن إدراكه هو علمه ، وعلمه هو ذاته ، ليس سمعه ، وبصره ، وعلمه غيره ، كما تكرر (لبطلان الأمور) التي زعم بعض المعتزلة في صفاته تعالى ، انها أمور زائدة على ذاته ، كما سبق ذكره ، (و) بطلان (المعاني) التي زعمت المجبرة في صفاته تعالى ، كما مر لهم . (وهذا) معنى (قول الأئمة) من أهل البيت (عليهم السلام) أي من قال منهم (يدركها) ، أي المدركات (بعلمه ، لأن علمه ذاته كما تقرر) في صفاته تعالى .

---

(١) يعني حميدان .

(٢) هذه العبارة من التصريح ، وفي الأصل « بصحة مذهب أهل البيت » .

(٣) تقدمت ترجمته .

(٤) العياني ، تقدمت ترجمته .

(٥) إلى هنا ينتهي نص حميدان من التصريح ق ٢٢ ، ٢٣ ، والمؤلف تصرف في النص .

(٦) يعني القاسم بن محمد صاحب المتن .

[٥] (فصـــل) في تنزيـه الله تعـالى عـن الحاجـة

اعلم: أن بعض أهل الكلام يجعل مسألة كونه تعالى، غنياً من صفات الإثبات، وبعضهم يجعلها من صفات النفي، ولهذا ترى أكثرهم يجعلها متوسطة بين صفات النفي والإثبات.

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «اعلم: إن الكلام في تنزيه الله تعالى، عن الحاجة إلى المنافع وتوابعها، وعن المضار وتوابعها لم يقع فيه خلاف بين أهل القبلة على اختلاف أهوائهم وتباين طرقهم، ولا حكى الخلاف في احتياج ذاته عن غيرهم من الفرق المخالفة لملة الإسلام، وقد تقدم في أثناء ما تقدم أنه تعالى، غنى عن إيجاد موجد، وعن المكان والجهة، إذ هما محدثان مخلوقان، ومن خواص الأجسام، والله سبحانه، يتعالى عن ذلك. والمراد هنا تنزيهه تعالى، عن الحاجة إلى المنافع وعن دفع المضار وتوابعها». فقال (عليه السلام)[1]: (والله تعالى غني) عن كل شيء إذ الحاجة تدل على العجز والله يتعالى عنه، وتجويز الحاجة عليه تعالى، يلزم منه أن يكون ألما[2] وملتذاً. والألم

(١) يعني صاحب المتن.

(٢) من الألم على وزن فعل.

واللذة عليه محالان ، بيانه : إن الحاجة هي المنفعة في دفع المضرة . والدليل على ذلك هو : أن معقول الحاجة وحقيقتها ليس إلا النفع ، ودفع المضرة ، ولا يفهم أمر سوى ذلك ، فأنا متى عزلنا عن أنفسنا العلم بالنفع ، ودفع الضرر ، فأنا لا نعقلُ الحاجة أصلاً .

حقيقــة المنفعــة

والمنفعة هي اللذة وما يتبعها من فرح وسرور .

حقيقــة المضــرة

والمضرة هي الألم وما يتبعه من غم وحزن ، وذلك لأن المفهوم من المنفعة ، ودفع المضرة ليس إلا ما ذكرناه فأنا متى عزلنا عن أنفسنا العلم باللذة وما يتبعها ، والعلم بالألم وما يتبعه لم يمكنا [فهم][1] معقول المنفعة والمضرة . قلت بما ذكرناه : أن تجويز الحاجة على الله سبحانه ، يلزم منه أن يكون الله ألماً ملتذاً . وأما كون الألم واللذة عليه تعالى ، محالين ، فلأن الألم واللذة إنما يعقلان مع الشهوة ، والنفرة . والشهوة ، والنفرة لا تجوزان إلا علي من تجوز عليه الزيادة ، والنقصان . والزيادة ، والنقصان إنما تجوزان في الأجسام ، لأن من أدرك ما يشتهيه زاد عليه جسمه ، ومن أدرك ما ينفر عنه نقص عليه جسمه . وهذا معلوم من حكم الشهوة ، والنفرة . ذكر هذا الإمام يحيى في كتاب (الشامل) .

وأما المصنف (عليه السلام) فلا يحتاج إلى هذا التدريج في الاستدلال ، لأنه جعل الشهوة ، والنفرة من الأعراض الحالة في الأجسام ، وهو قياس قول قدماء أهل البيت (عليهم السلام) حيث جعلوا الحواس الظاهرة والباطنة أعراضاً ، وهي لا تحل إلا في الأجسام . وهو واضح (خلاف لبعض الملل الكفرية) كفنحاص اليهودي ، ومن وافقه من الكفار ، فانه لما نزل قوله تعالى : ﴿ من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً ﴾[2] . قال ما طلب القرض إلا محتاج ، وهو تجاهل منهم وتعام عن طريق الحق والأمانة لا يخفى على ذوي العقول أنه في

---

(١) زيادة ليتسق الكلام .

(٢) البقرة : ٢٤٥ .

الآية الكريمة على طريقة التمثيل والمجاز التي هي أبلغ من الحقيقة في الفصاحة. وفي تكذيب هذا القول نزل قوله تعالى: ﴿ لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ﴾[1]. الآية.

وحكى بعض الأئمة (عليهم السلام): أن أهل هذا القول صدر منهم ذلك على جهة التهكم بالقرآن من دون اعتقاد منهم في ذلك. (قلنا) في الجواب على من سبق ذكره من الكفار: (لم يجبر الله تعالى) أي لم يقسر (من عصاه) على طاعته، حيث أمرهم بطاعته، فلو كان تعالى، محتاجاً إلى الطاعة لأجبرهم عليها مع قدرته على ذلك. وكذلك فانه تعالى، (لم يوجد كل الأشياء دفعة)، فلو كان تعالى، محتاجاً إلى الأشياء لأوجدها دفعة مع القدرة منه تعالى، على إجبار من عصاه، ومع القدرة (و) على (ايجاد كل الأشياء دفعة)، لأنه ثبت أنه سبحانه، قادر على كل شيء من جميع المقدورات (و) مع (عدم المانع له)، تعالى عن ذلك، لأن سواه مملوك مربوب محتاج إليه في جميع الحالات. (فدل ذلك)، أي ما ذكرنا من عدم إجباره العصاة على الطاعة وعدم ايجاد الأشياء دفعة مع القدرة وعدم المانع (على غناه) سبحانه، وأنه ليس بمحتاج. (و) يدل (أيضاً) انه (لا يحتاج إلا ذو نفار، وشهوة)، والشهوة، والنفار من أوصاف الأجسام (إذ هما عرضان لا يكونان) إلا حالين (في جسم والله تعالى، ليس بجسم لما) قد تقرر في أثناء ما تقدم وما (يأتي إن شاء الله تعالى).

---

(١) آل عمران: ١٨١.

[٦] (فصــل) في تنزيهــه تعالــى عـن مشابهـة غيــره

قال (عليه السلام): قالت (العترة وصفوة الشيعة وغيرهم) من سائر الفرق، وهو قول الصحابة، والتابعين، ودين جميع الأنبياء والمرسلين، والملائكة المقربين (والله تعالى، لا يشبه شيئاً من خلقه). هذا شروع منه (عليه السلام) فيما يجب نفيه عن الله سبحانه، من صفات النفي:

الأول: أنه تعالى، لا يشبه شيئاً من خلقه فلا يجوز أن يكون تعالى، جسماً، ولا عرضاً، ولا محلاً، ولا حالاً، ولا غير ذلك من خصائص المحدثات، وقد دخل تحت هذا الأصل مسائل هي في الحقيقة متفرعة على هذا الأصل، وهو أنه تعالى، لا يشبه شيئاً من خلقه، ولهذا جعلها الإمام (عليه السلام) فروعاً لهذا الأصل، وان كان بعض أهل الكلام قد جعلوها مسائل مستقلة. قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) في بعض خطبه في كتاب (نهج البلاغة): «ما وحده من كيفه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا إياه عني من شبهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهمه، كل معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه معلول فاعل لا باضطرار، إله مقدر لا بجولان فكره، غني لا باستفادة

لا تصحبه الأوقات ، ولا ترفده الأدوات ، سبق الأوقات كونه ، والعدم وجوده ، والابتداء أزله ، بتشعير المشاعر عرف ألا مشعر له ، وبمضادته بني الأمور عرف أن لا ضد له ، وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له » .

وقال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) : « الذي ذهب إليه أئمة الزيدية ، والجماهير من المعتزلة البصرية ، والبغدادية ، ومحققوا الأشعرية ، والمرجئة الخالصة ، وجميع فرق الخوارج : إن الله ليس بجسم ، ولا عرض ، ولا يجوز عليه شيء من توابع الأجسام والأعراض من الحركة ، والسكون ، والكون في الأماكن ، والانتقال والحلول ، ولا يوصف بكونه متناهياً في ذاته » . قال : « وأما المشبهة على مراتب أربع :

الأولى : حكى أبو القاسم البلخي في « مقالاته » عن أكثر الحشوية ، وعن مقاتل بن سليمان[1] ، وداؤد الجواربي[2] : إن الله تعالى ، جسم ، وأنه لحم ، وله جوارح من يد ، ورجل ، ورأس ، ولسان . وقالوا : مع ذلك أنه لا يشبه الأشياء . وزعم الجواربي : أنه أجوف من فمه إلى صدره ، وأنه مصمت فيما عدا ذلك .

الثانية : حكى أبو القاسم أيضاً عن هشام بن الحكم وجميع فرق الرافضة : أن الله تعالى ، جسم ذو أبعاض ، وله قدر من المقادير . وحكى الجاحظ عن ابراهيم النظام أن هشاما قال في التشبيه في سنة واحدة بأقاويل خمسة عزم[3] في آخرها على أن الله تعالى ، شبر نفسه سبعة أشبار . وزعم أن ذاته تعالى ، متناهية لأنها جسم .

الثالثة : حكى أبو القاسم الكعبي[4] عن طوائف من المشبهة : أن الله في مكان

---

(١) مقاتل بن سليمان البلخي ، اختلفت الأقوال حول شخصيته العلمية فقيل انه كذاب وقيل صدوق وقال أبو حنيفة : افرط جهم في نفي التشبيه حتى قال : إن الله تعالى ليس بشيء وافراط مقاتل في الاثبات حتى جعل الله مقل خلقه ، وهو مع ذلك مرجىء كما يذهب الشهرستاني ، توفى مقاتل سنة ١٥٠ هـ. الميزان ١٧٣/٤ ، الملل ٦٣/١ .

(٢) شخصية مجسمة مفرطة في التجسيم قال بكامل الأعضاء لله ، وطلب العفو في ذكر الفرج واللحية . التبصير في الدين ٧١ .

(٣) يعني قرر ، ولعله زعم ، فيكون الناسخ قد صحف .

(٤) يقال له الكعبي والبلخي ، تقدمت ترجمته .

دونه مكان، وأنه يجوز عليه النزول، والمشي، والانتقال. وزعم ابن كلاب: أنه فوق العرش، وليس حاصلاً في مكان.

الرابعة: حكى هو عن أقوام: إن الله تعالى، جسم، وليس طويلاً، ولا عريضاً، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الانتقال والكون في الأماكن، وإنما يسمونه جسماً لكونه مستقلاً بذاته.

قلت: وقد أشار الإمام (عليه السلام) إلى هذه الأقوال حيث قال: (وقال هشام ابن الحكم، وهشام الجواليقي)[١]، والحنابلة أصحاب أحمد بن حنبل، والكرابيسي[٢]، والحشوية: (بل الله تعالى عن ذلك جسم) وأفرطا هشام بن الحكم.

تصور الجواليقي لله

والجواليقي في التجسيم وفي الوصف بالأعضاء والجوارح، (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً). وروى عن بعضهم انه يقول: انه تعالى، شاب أبيض أمرد جعد في رجليه نعلان من ذهب، وأنه في روضة خضراء على سبيل تحمله الملائكة، وانه يضع رجلاً على رجل ويستلقي وهي جلسته. تعالى الله عما يقول الكافرون علواً كبيراً. وقالت الكرامية من فرق المجبرة: إنه تعالى، جسم لا كالأجسام، أي قائم بنفسه لا يفتقر وجوده إلى محل كالأعراض. وقريب من مذهبهم الكلابية، حيث أثبتوا له تعالى، يداً، وجنباً، وعيناً، ونحو ذلك. وقالوا: هي صفات لا جوارح على التحقيق. وأما أهل الوقف، وهم الذين يقولون: نقف على معاني ما جاء في القرآن من المتشابه المشعر ظاهرة بالتشبيه. فانهم قالوا: نقطع أنه ليس بجسم، ولا ندري بعد ذلك ما أراد الله بهذه الألفاظ؟ كما روى عن داؤد الظاهري[٣] وغيره، فهؤلاء غير مجسمين، وان قالوا: لا ندري ماذا أراد الله بها؟ هل الجسمية على ظاهرها أم غيرها؟ فهؤلاء حكمهم حكم المجسمين، لأنهم جاهلون بالله تعالى. حكى ذلك النجري في شرحه[٤].

(١) هشام بن سالم ينتمي إلى مدرسة داؤد الاصبهاني التجسمية. انظر الأشعري، المقالات ١/١١٨.

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) انظر شرح القلائد ق ١٥.

قال (عليه السلام): (قلنا) جواباً عليهم: (لو كان) تعالى، (جسماً لكان محدثاً كسائر الأجسام لحصول دليل الحدوث فيه)، وهو التدبير ومقارنته للعرض الحادث، كما مر (مثلها)، أي مثل سائر الأجسام، (وقد مر الدليل على أن الله تعالى، ليس بمحدث)، فلا وجه لإعادته. أيضاً دليله من السمع ما (قال الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء) وهو السميع البصير﴾[1]، فنفى الله سبحانه وتعالى، مماثلته لشيء من الأشياء، فثبت ما ذكرناه، وهو أنه تعالى، لا يشبه شيئاً من خلقه.

الله ليس بذي مكان

(فرع): يتفرع على مسألة كونه تعالى، لا يشبه شيئاً من الأشياء كونه تعالى، ليس بذي مكان. قال (عليه السلام): (العترة عليهم السلام، وصفوة الشيعة، والمعتزلة، وغيرهم): (و) الباريء تعالى، (ليس بذي مكان) يشغله ويتمكن فيه، ولا ذي انتقال من جهة إلى جهة، وهذان متلازمان، فكل ذي مكان، فهو ذو انتقال، وكل ذي انتقال فهو ذو مكان، والله تعالى، لا يجوز عليه شيء من ذلك، لأنه لا يعقل حاصلاً في الجهة إلا ما كان جسماً أو تابعاً للجسم لا ينفك عنه كالعرض، وذلك من خصائص المحدثات. وأيضاً فإن المكان والجهة محدثان مخلوقان، والله سبحانه، الأول والآخر قبل الزمان والمكان. قال أمير المؤمنين (عليه السلام) في بعض خطبه في (نهج البلاغة): «الأحد لا بتأويل عدد، والخالق لا بمعنى حركة ونصب، والسمع لا بأداة، والبصر لا بتفريق آلة، والشاهد لا بمماسة، والبائن لا بتراخي مسافة، والظاهر لا برؤية، والباطن لا بلطافة، بان من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، وبانت منه الأشياء بالخضوع والرجوع إليه. من وصفه فقد حده. ومن حده فقد عده. ومن عده فقد أبطل أزله. ومن قال: كيف؟ فقد استوصفه. ومن قال أين؟ فقد حيزه. عالم إذ لا معلوم، ورب لا مربوب، وقادر إذ لا مقدور». وقال الهادي (عليه السلام) في الرد على أهل الزيغ: «فإن قال فأين معبودهم في الأرض أم في السماء؟ فيما بينهما من الأشياء؟ قيل له: فيهما، وفيما بينهما، وفوق السماء السابعة العليا، ومن وراء الأرضين السابعة السفلى،

(١) الشورى: ١١.

لا يحيط به أقطار السموات والأرض ، وهو المحيط بهن ، وبما فيهن من المخلوقين فكينونته فيهن ككينونيته في غيرهن فيما فوقهن وتحتهن ، وكينونته فيما فوقهن وتحتهن ككينونته قبل ايجاد ما أوجد من سمواته وأرضه ، فهو الأول الموجود من قبل كل موجود ، المكون غير مكون ، والخالق غير مخلوق ، والقديم الأزلي الذي لا غاية له ولا نهاية » . إلى قوله : ولكن معنى قولنا : أنه فيهن هو أنه مدبر لهن ، قاهر لكل ما فيهن ، مالك لأمرهن ولأمر ما بينهن وما تحتهن ، لا أنه مستجن بهن ، ولا داخل كدخول الأشياء فيهن » .

المجسمة : الله على سرير

وقالت (المجسمة) وهو ما تقدم ذكره آنفاً : (بل) هو تعالى ، (على سرير) مستقر عليه ، وقد مر ما ذكروه .

وقالت (الكلابية) من المجبرة : (بل) هو (عليه) ، أي على السرير ، وهو العرش عندهم اغتراراً بظاهر ما ورد من متشابه القرآن الكريم ، نحو قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾[1] (بلا استقرار) ، أي ليس بمستقر عليه فراراً مما يلزم من التجسيم لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

بعض الكرامية لله فضاء بلا نهاية

وقال (بعض الكرامية) : أنه تعالى ، (بجهة فوق) . قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) : « اختلف القائلون بالجهة ، فمنهم من ذهب إلى أن ذاته تعالى ، كائنة في كل مكان وأنه فضاء بلا نهاية » . قلت : وهؤلاء هم عباد الأهوية[2] لاعتقادهم أن الهوى هو ربهم . قالوا : لأنه محيط بالأشياء ، فيه كل شيء ، وهو مع كل شيء . قالوا : وجدنا فيه الحياة ، وعند انقطاعه الموت . قال الإمام يحيى (عليه السلام) : « ومنهم من قال : إنه تعالى ، في جهة دون جهة ، ومكان دون مكان ، ثم اختلف هؤلاء ، فمنهم من

---

(١) طه : ٥ .

(٢) هذه الفكرة تنسب إلى الفيلسوف اليوناني انكسمنيز ، تقدمت الاشارة إليه .

قال في جهة فوق العرش مماس للعرش، ومنهم من ذهب إلى أنه تعالى، في جهة فوق لا بمعنى أنه شاغل لجهة فوق». قال: «واعلم: أن التحقيق في كونه تعالى، حاصلاً في جهة الفوق، أما على جهة المماسة للعرش، وأما على جهة المباينة لذاته للعرش ببعد متنهاه هو مقالة الكرامية، فإن مقالتهم لا تخلو عن أحد هذين الوجهين». قال: «وأما الهيضمية[1] فقد زعموا أن ذاته تعالى، مباينة للعرش ببعد متناه». قال: «ولا أعلم أحداً من القائلين بالجهة زعم أنه تعالى، في جهة السفل إلا ما يحكي عن الحلولية، كما نحكي مذاهبهم في ذلك بمعونة الله تعالى». قال: «واتفقت الكرامية على أن الله تعالى، يصح أن يكون محلاً للحوادث. وأما المعتزلة فقد أجمعوا على تجدد الأحوال في حقه ذاته تعالى. فأما الشيخ أبو هاشم وأصحابه فقد قالوا بتجدد الأحوال، نحو المدركية، والمريدية، والكارهية. وأما الشيخ أبو الحسين والخوارزمي، وأصحابهما فقد قالوا بتجدد العالميات لذاته تعالى، وإلى هذا ذهب بعض الأشعرية».

الرد على الكرامية

قال: «والمعتمد في إبطال مذهب الكرامية مسالك: منها: إنه لو صح في ذاته تعالى، أن يكون محلاً للحوادث لكان حجماً، لأن الذي يصحح الحلول إنما هو الحجمية لأنه دائر معها وجوداً وعدما فيجب أن تكون هي العلة لصحة حلول الأعراض. ولهذا فإن العرض لما [لم][2] يكن حجماً لم يصح فيه الحلول، ولو كان تعالى، حجماً لكان جسماً متحيزاً محدثاً، وذلك محال عليه تعالى». قال: «وذهبت الكرامية إلى أنه يجوز أن نطلق على الله سبحانه وتعالى، لفظة الجسم. وزعموا أن فائدة قولنا «جسم»، هو أنه قائم بذاته، فإذا كان الله قائماً بذاته جاز وصفه بكونه جسماً». قال: «والمعتمد في بطلان قولهم وجه واحد، وهو أن فائدة قولنا «جسم» ليست حاصلة في حق الله تعالى، لأن الجسم في لسان أهل اللغة لكل ما يصح فيه التزايد فنقول: الفيل أجسم من الإبل، على معنى أنه زائد عليها في الجسمية. ويقال: خطب جسيم، أي بالغ مبلغاً عظيماً في الزيادة

---

(١) اتباع أحمد الهضيمي وهو من مشبهة الشيعة. انظر الملل ٢/٥.

(٢) أضيف لضرورة اتساق الكلام.

في عظمه. والتزايد في حق الله تعالى، محال، لأن الزيادة، والنقصان من سمات الحوادث. وأما قولهم: «إن فائدة قولنا جسم هو أنه قائم بنفسه». فهذا فاسد، لأن معنى قولنا «إنه قائم بنفسه»، هو أنه لا يحتاج إلى غيره، وهذا أمر سلبي، والأمور السلبية لا يصح فيها التزايد، فلو كان الأمر كما زعموا، لما صح أن يقال: الفيل أجسم من الذرة[1]، والجمل أجسم من البقة لأنهما متساويان في القيام بأنفسهما، ومعلوم خلاف ذلك، وبطل أن يقال: أن فائدة قولنا جسم هو أنه قائم بنفسه، كما زعموا، ولا يقال: هلا جاز أن يقال أنه تعالى، جسم لا كالأجسام، كما يقال أنه تعالى، شيء لا كالأشياء. وحي لا كالأحياء، لأنا نقول: هذا فاسد لأن قولنا: يفيد فائدة واحدة، وهو ذهابه في هذه الجهات، وامتداده فيها، فاطلاق قولنا «جسم» يفيد الفائدة، فإذا قلنا بعد ذلك انه تعالى، لا كالأجسام أبطلنا هذه الفائدة، فيكون مناقضاً للكلام الأول. وأما قولنا «شيء» فانه يفيد فائدتين: عامة، وخاصة. فالعامة: كونه مما يصح أن يعلم ويخبر به. والخاصة هو كونه حقيقة مخصوصة، فإذا وصفنا الله تعالى، بأنه شيء أفاد أنه يصح أن يعلم ويخبر عنه وبه. ثم إذا قلنا بعد ذلك: «أنه لا كالأشياء أفاد أنه ليس مماثلاً شيء من الحقائق. فلهذا لم يكن قولنا «لا كالأشياء» مناقضاً للكلام الأول. وكذلك قولنا: حي لا كالأحياء قادر لا كالقادرين ونحو ذلك». انتهى.

مذهب بعض الصوفية أن الله يحل في الكواعب الحسان

وقال بعض (الصوفية): بل هو تعالى، يحل (في الكواعب الحسان ومن أشبههن من المردان)، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ومثل هذه الرواية عن الصوفية حكى الإمام المهدي[2] (عليه السلام) وغيره عنهم، لعنهم الله تعالى، وتحقيق مذهبهم أنهم يقولون: أنه تعالى، يحل في الصور الحسنة عشقاً منه لها فاتحد، تعالى عن ذلك، بها وحدة نوعية، وهؤلاء هم الحلولية انتحلوا مذهب بعض النصارى، حيث قالوا: إن الله تعالى، حال في عيسى (عليه السلام) كما سيأتي تحقيق مذاهبهم، إن شاء الله، في ذلك.

---

(١) يعني بالذرة هنا النملة.

(٢) يعني أحمد بن المرتضي، تقدمت ترجمته.

(قلنا) جواباً على جميع من تقدم ذكره من الفرق المخالفة للحق (الحال لا يكون ضرورة)، أي يعلم بضرورة العقل أن الحال لا يكون (إلا جسماً أو عرضاً، والله تعالى، ليس بجسم ولا عرض، إذ هما محدثان كما مر) في فصل حدوث العالم. (والله ليس بمحدث كما مر) في ذكر صفاته، ولقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[1]، وما كان حالاً في غيره فهو مشابه لغيره محدث كحدوثه، إذ الحال والمحلول جسم وعرض. وأما قولهم إن القول بأنه لا داخل العالم ولا خارج عنه نفي له، فغير مسلم، وإنما هو نفي أن يكون من جنس العالم. وأما الأوامر، والنواهي، والكتب، وإرسال الرسل، ونزول الرحمة، والعذاب من جهة فوق، فلما جعل الله سبحانه، في إسكان الملائكة السموات من المصلحة، وهم رسل الله سبحانه، إلى عباده بالخير والشر، ولما فطر الله، سبحانه الهوى على حمل السحاب وإنشاء المطر، وكونه سبباً لأرزاق الحيوان، وغير ذلك من المصالح العظيمة والمنافع الجسيمة، فكل خير ينزل من السماء، وكل بلاء كذلك. فلذلك شرع فتح الأكف في الدعاء بالخير وتوجيه باطن الراحة إلى السماء، وقلبها وتوجيه الراحة منها إلى الأرض عند الاستعاذة من الشر واستكفاء الشدائد تفاؤلاً، كما ورد في الأثر.

معنى كون الله في كل مكان

تنبيه

وقول الموحدين: «الله سبحانه، في كل مكان» معناه: انه حافظ مدبر لكل مكان. قال الهادي إلى الحق (عليه السلام): «إن سأل سائل مسترشد أو متعنت فقال ما معنى قولكم: إن الله بكل مكان، تبارك الله وتعالى ذو المن والاحسان. قلنا ذلك في ربنا نريد به: إنه الشاهد علينا غير الغائب عنا، لا يغيب عن الأشياء ولا يغيب عنه شيء قرب أو نأى، وهو الله الواحد الجليل الأعلى، لأن من غاب عن الأشياء كان في عزلة منها، والعزلة فموجدة للحد والتحديد، ومن غابت عنه المعلومات كان من أمرها في أجهل الجهالات، وكانت عازبة غائبة، والله سبحانه، فلا تخفى عليه خافية سراً كانت أو علانية. فعلى هذا يخرج قولنا «إن الله بكل مكان». نريد انه العالم الشاهد لكل شأن». انتهى.

(١) الشورى: ١١.

وقال علي (عليه السلام) في جوابه للجاثليق[1] حين قال: أخبرني عن الله سبحانه، أين هو؟ فقال (عليه السلام): «هو ها هنا وها هنا وها هنا فوقنا وتحتنا ومحيط بنا، وهو معنا لا يزول، وذلك قوله، عز وعلا: ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا وهو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ﴾[2]، ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾[3].

العرش في القرآن لفظة مجازية

ثم لما كان من شبه المشبهة، الذين تقدم ذكرهم، ما ورد في القرآن الكريم من الآية المتشابهة مثل قوله تعالى: ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾[4]، ونحو ذلك كثير، ذكر الإمام (عليه السلام) تفسير ذلك فقال: جمهور أئمتنا (عليهم السلام) كالقاسم[5]، والهادي[6] والناصر[7]، وغيرهم من المتقدمين، (عليهم السلام) ونشوان ابن سعيد الحميري[8] (والعرش) الذي ذكره الله (في القرآن) الكريم (مجاز لأنه عبارة

---

(١) يبدو أن هذه التسمية للكاثوليك في تلك الفترة يدل على ذلك قول علي الآتي في ص : يا نصراني.

(٢) المجادلة: ٧.

(٣) ق: ١٦، وفي الأصل: ﴿ وهو أقرب من حبل الوريد ﴾.

(٤) الحاقة: ١٧.

(٥) القاسم الرسي، تقدمت ترجمته.

(٦) الهادي إلى الحق، تقدمت ترجمته.

(٧) الأطروش، تقدمت ترجمته.

(٨) نشوان بن سعيد بن سعد الحميري، أحد علماء اليمن الكبار الموسوعيين فهو شاعر ولغوي ونحوي ومؤرخ ومتكلم، وكان بالإضافة إلى مكانته العلمية تواقاً إلى السلطة ليحقق نظريته في أن الإمامة ليست حصراً في قريش. وهذا هو مذهب الخوارج في الإمامة ويبدو أنه لمذهب ذلك استقبله سلطان الخوارج بحضرموت راشد بن عبد الله باجلال وترحاب، وقد أشار نشوان في حائيته القصيدة المشهورة في أقيال وملوك اليمن إلى ذلك. من مؤلفات نشوان كتابه في اللغة «شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم» ومن خواص هذا الكتاب أنه يذكر الكلمة فإذا كان ثمة مدلول لها في الطب ذكره وقال في ذلك: «ورأيت أن معرفة المنافع والخواص أكثر فائدة من معرفة الأسماء والأشخاص»، نشر بعض أجزائه أحد المستشرقين في بداية هذا القرن، وأعادت وزارة الثقافة بعمان نشره في طبعة رديئة، والكتاب المذكور في ثمانية أجزاء. ومن كتبه الكلامية شرح رسالة الحور العين. توفى نشوان سنة ٥٧٢ هـ. انظر طبقات الزيدية ١/ق ٦٠، خلاصة السيرة الجامعة، وهي شرح لقصيدة نشوان الآنفة، عمر الشاطري، أدوار التاريخ الحضرمي ١/١٦٨.

عن عز الله وملكه) كما قال المرتضي لدين الله محمد بن يحيى[1] الهادي (عليه السلام) في (الإيضاح): «وسألتم عن العرش وما يقال فيه أن ملائكة الله تطوف به في السماء». قال محمد بن يحيى (عليه السلام): «ليس يقول بذلك إلا جاهل غير عارف بلغة ولا مقيم على ذلك بينة. والعرش فإنما هو الملك والله المالك لما في السموات والأرض ليس ثم موضوع كما يقول الجهال، وإنما أراد، عز وجل، بالعرش، أي ملكه ومقدرته على جميع ما خلق وبرأ، وقد ثبت عندكم لتفسير العرش لجدي القاسم بن ابراهيم (عليه السلام) وللهادي إلى الحق، رحمة الله عليهم، كتابان فيهما تفسير ذلك، فاستغنينا بوقوعه عندكم عن إعادته في كتابنا إليكم، وستجدونه، إن شاء الله، عند بعض إخواننا وإخوانكم». (وذلك)، أي التعبير بالعرش عن عز الله وملكه (ثابت لغة)، أي في لغة العرب قال ربيعة بن عبيد[2]:

أن يقتلوك فقد ثللت عروشهم ... بعتبة بن الحارث بن شهاب

أي هدمت عروشهم. والمراد ملكهم وعزهم، أي أن يقتلوك فقد فعلت بهم ما أزال عزهم وملكهم، وهو قتلك لعتبة الذي هو رئيسهم وأساس مجدهم (وقال زهير) بن أبي سلمى:

تداركتما عبسا وقد ثل عرشها ... وذبيان قد زلت بأقدامها النعل[3]

(وقال رجل من بني كليب: واعرشي)[4]، أي عزى وسلطاني (تثلم جانباه)، أي تهدم وتخرم جانباه. (فلما أن تثلم أفردوني)، أي خذلوني وتركوني مفرداً. ولا يخفي انهم لم يقصدوا بالعرش في مثل هذا السرير، وإنما قصدوا العز، والملك، وعلو المنزلة والشأن. ومعنى قوله تعالى: ﴿ وترى الملائكة حافين من حول العرش ﴾[5]: هو تعظيم الملائكة لله سبحانه، بالتسبيح، والتقديس، والدوام على طاعته، والامتثال لأمره، على أبلغ

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) هذا البيت لأبي ذويب الهذلي كما جاء في ديوانه ١/ص٣٧ تحقيق جوزيف هل الألماني طبع دار الكتب سنة ١٩٣٤ وذكره صاحب معاهد التنصيص ونسبه إلى ربيعة الآنف وإلى داؤد بن ربيعة الأسدي، انظر ٣/ص٢٠١.

(٣) في ديوان زهير: «تداركتما الأحلاف» بدل عبسا.

(٤) في الأصل: روا عرشي، وهو تصحيف من الناسخ.

(٥) الزمر: ٧٥.

الوجوه، وذلك لأن هذا اللفظ في حق الله سبحانه، (مجاز) لأنه (عبر لله سبحانه، عن هذا)، أي عن تعظيم الملائكة (صلوات الله عليهم) له أبلغ تعظيم بما يفعل بالشاهد، أعني (بقوله تعالى: حافين، حيث كان)، أي من حيث ثبت أنه (لا يعرف المخاطب التعظيم البالغ) أقصى رتبة (في الشاهد إلا للملوك) من البشر أولى الأمر والنهي (عند الحفوف) أي حفوف (الخدام من البشر بها)، أي بالملوك من كل جانب خاضعين لها (وهي على أسرتها)، والأسرة جمع سرير. (فعبر الله عنه)، أي عن تعظيم الملائكة لله تعالى، أبلغ تعظيم (كذلك)، أي مثل ذلك التعظيم الذي إنما يعقله المخاطب بالحفوف من البشر لملوكهم حين استوائهم. وهذا من المجاز المركب الذي يسمى تمثيلاً، وهو اللفظ المستعمل فيما شبه لمعناه الأصلي، وكان وجه الشبه منتزعاً من متعدد. وقد شبه هنا تعظيم الملائكة، (صلوات الله عليهم) أبلغ تعظيم له، جل وعلا، بفعل الحافين حول سرير السلطان المجتهدين في خدمته، والامتثال لأمره. ووجه الشبه منتزع من الحفوف والعرش، فقد أطلق لفظ المشبه به وهو حافين من حول العرش وأريد به المشبه، وهو التعظيم، كما أطلق لفظ «يقدم رجلاً ويؤخر أخرى» على المتردد في الأمر في قولهم: إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى. وكما أطلق «الصيف ضيعت اللبن»، بكسر تاء الخطاب، على من تعمد ضياع حاجته، ثم طلبها بعد فوتها، وذلك على قاعدة الاستعارة الحقيقية، وهو أن يذكر المشبه به ويراد به المشبه لقرينة تدل على ذلك.

تفسير قوله تعالى: «ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية»

وقوله تعالى: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾[1]، فمعناه أنه يحمل أمر ملكه سبحانه، من الحساب، وغيره من أعمال يوم القيامة ثمانية أصناف من الملائكة (عليهم السلام) لأن الملائكة أصناف كثيرة على ما ورد به الأثر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وعن الضحاك[2] هم ثمانية آلاف. وقال الهادي إلى الحق (عليه السلام) في

---

(١) ك: ١٦.

(٢) أبو القاسم الضحاك بن مزاحم البلخي المفسر كان مؤدباً للصبيان. قال صارم الدين بن ابراهيم: «أينما ورد في كتب أئمتنا مطلقاً عن ابن عباس وعنه ابن جويبر فهو ابن مزاحم»، توفى الضحاك سنة ١٠٥ هـ. صارم الدين، نسمات الأسحار ٣/ق ٦١٠ مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء. ميزان الاعتدال ٢/٣٣٦.

جواب أبي يعقوب اسحاق بن ابراهيم[1] : «أما العرش فهو الملك، وأما يومئذ فهو يوم القيامة، وأما الثمانية الذين ذكرهم الله تعالى، فقد يمكن أن يكونوا ثمانية آلاف، أو ثمانية أصناف، أو ثمانية أملاك، والله أعلم وأحكم. وأما حملهم فهو تأدية ما أمرهم الله بأدائه إلى من أمرهم به الله من عباده من الكرامة، والنعيم، والاحسان، وفوائد الخير، وما يأتيهم من الرحمة، والغفران».

وقال الحسين بن القاسم بن علي[2] (عليه السلام) في تفسيره: «والعرش في هذا الموضع هو الملك المعروش المخلوق، ومعنى ثمانية قد يمكن أن يكون عني ثمانية آلاف أو ثمانية أصناف من الملائكة يقومون بالعرش الذي هو الخلق ويحيطون بهم ويحملون حسابهم ويتولون سوقهم وأمورهم». قال (عليه السلام): «فهذا أحسن ما أرى في ذلك والله أعلم».

الكرسي في القرآن عبارة عن علم الله

(والكرسي) المذكور في قوله، عز وجل: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾[3]، (عبارة عن علمه تعالى، لأن الكرسي في أصل اللغة العلم ولوحظ) ذلك الأصل (في استعمالها)، أي في استعمال اللغة.

(قال أبو ذؤيب) الهذلي:

(ولا تكرس علم الغيب مخلوق)[4] .....

أي ما تعلم. (وقال غيره)، أي غير أبي ذؤيب:

تحف بهم بيض الوجوه وعصبه   كراسي بالأحداث حين تنوب

(١) أبو يعقوب اسحاق بن ابراهيم بن محمد بن جميل راوي مسند الإمام زيد عن ابن منيع، توفى سنة ٣١٠هـ. نسمات الأسحار ١/ق ٢١٨.

(٢) العياني، تقدمت ترجمته.

(٣) البقرة: ٢٥٥.

(٤) لم أقف على هذا البيت في ديوان الهذليين.

أي أهل كراسي، أي أهل علوم، أي علماء بتدبير الأحداث وتصريفها حين تنوب، أي حين تلم بمن نزلت به. قال في (الضياء)[1]: «ومنه قيل للعلماء كراسي». واستشهد بهذا البيت. (ومنه)، أي ومن أدل أن الكراسي في أصل اللغة العلم (قيل للصحيفة التي كتب فيها العلم كراسة). قال صاحب «البلغة»[2]: وروى عن جعفر ابن محمد (عليهما السلام) عن آبائه (رضوان الله عليهم) في تأويل قوله تعالى: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾[3] وسع علمه السموات والأرض، وقد أوسع علمه السموات والأرض. قال: «وهو الأظهر والأولى».

قال القاسم بن ابراهيم (عليه السلام) في كتاب (صفة العرش والكرسي) وقد سأله ابنه الحسين بن القاسم (عليه السلام) عن ذلك فقال: «وبعد نفعني الله ونفعك بما أسمعني من البيان وأسمعك جواب مسألتك عن تأويل ما ذكر الله من كرسيه وعرشه، فما تأويل ذلك عند من يؤمن بالله إلا كتأويل قبضته وبطشه، وما ذلك كله، وفرع ذلك وأصله إلا ملكه واقتهاره، وسلطانه واقتداره الذي لا شرك لأحد فيه ولا ملك ولا سلطان لسواه عليه. ألا تسمع كيف يقول سبحانه: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما﴾ الآية. وتأويل يؤده: هو يثقله، فهو لا يثله حفظ ما هو من السموات والأرض. وكذلك تأويل: ﴿إن بطش ربك لشديد. أنه يبدي ويعيد، ويوم نبطش البطشة الكبرى﴾. ولا يتوهم أن القبضة، والبطشة من الله سبحانه، على ما يعرف من الآدميين ببنان ولا كف. وكذلك لا يتوهم أن الكرسي ذو قوائم ووسط وطرف. ألا تسمع كيف يقول سبحانه: ﴿وكان عرشه على الماء﴾، تأويله: وملكه على الماء، كما كان عرشه الذي هو ملكه بعد خلقه للسماء على السماء. وكذلك ذكر أن كرسيه قد وسع السموات، والأرض كلها، ولم يذكر أنه جعل الكرسي موضعاً لها، بل ذكر أنها كلها فيه، ولم يذكر أنه فيها. مكان ذلك من الدلالة على أن الحفظ والملك هو الكرسي بعينه لا ما توهم من عمى عن تنزيل الله في ذلك وتبيينه». انتهى ما ذكره (عليه السلام).

---

(١) ضياء الحلوم المختصر من شمس العلوم لمحمد بن نشوان بن سعيد الحميري، مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء.

(٢) كتاب البلغة في اللغة لمجد الدين القيروز أبادي نشر بتحقيق محمد المعرب في دمشق ١٩٧٢.

(٣) البقرة: ٢٢٥.

وقال الهادي (عليه السلام) في تفسير الكرسي والعرش من كلام له طويل فيهما رداً على الحشوية المشبهة: «وأعلم، رحمك الله، أن فريقاً من المشبهة كانوا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وعلى عهد علي، رحمة الله عليه». إلى أن قال: «وقالت فرقة: أن الله تعالى ذكره، يظهر يوم القيامة ويرى عياناً، وأنه يكون يوم القيامة جالساً على العرش ورجلاه على العرش، وأنه يكشف ساقه، ويحتجب عن الكفار فلا يرونه فصغروا الله سبحانه وجل ثناؤه، غاية التصغير، وجهلوا قول الله: ﴿ والله واسع عليم ﴾. فنقول لهم: أيها القوم إنكم جهلتم الله سبحانه، فقد وصف نفسه بغير ما وصفتموه، ونفى عن نفسه ما نسبتم إليه فاسمعوا إلى قولنا وانصفوا من أنفسكم». إلى قوله (عليه السلام): «فمما نذكره لكم ونحتج به عليكم ما ذكره الله سبحانه، أن كرسيه قد وسع السموات والأرض يريد، عز وجل: أن هذا الكرسي اشتمل على السموات السبع فأحاط أقطارها وكذلك اشتمل على السموات السبع فأحاط أقطارها وكذلك اشتمل على الأرضين السفلى فأحاط بأقطارها أيضاً، فصار الكرسي مشتملاً على السموات السبع عالياً فوقها واسعاً لها، فالواسع للشيء هو الذي انبسط فوقه حتى اشتمل عليه». إلى قوله: «فصار مثل الكرسي لاحاطته بالسموات والأرض كمثل البيضة المشتملة على الفرخ في جوفها، فالبيضة مشتملة على هذا الفرخ في جوفها ملتئمة عليه ليس فيها صدع ولا ثقب ولا لما في جوفها منها مخرج حتى يأن الله عز وجل». إلى قوله: «وسأذكر لك في إحاطة الكرسي بالأشياء خبراً مذكوراً عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ذكر أبي ذر الغفاري، رحمة الله عليه، قال: «يارسول الله أي آية أنزلها الله، تبارك وتعالى، عليك أعظم؟ قال: آية الكرسي»، ثم قال: ياأبا در مالسموات والأرض عند الكرسي إلا كحلقة ملقاة في فلاة»[1]. قال (عليه السلام): «فانظر ما ذهب إليه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يريد أن الكرسي اشتمل على السموات والأرض، كما اشتملت الأرض على الحلقة الملقاة في جوفها، فدخلت السموات والأرض في الكرسي، كما دخلت الحلقة في الأرض، فبطل كل شيء مما خلق الله عز وجل، فهلك وغاب، فذهب من كل عرش، وسماء، وأرض، وثبت هذا الكرسي لا غيره، وكان هذا الكرسي من وراء كل شيء واسعاً كل شيء، فلم يبق

(١) في رواية ابن مسعود: «ما خلق الله أعظم من آية الكرسي». انظر المقاصد الحسنة ص٦.

عرش، ولا مخلوق، ولا سماء، ولا أرض، ولا نار، ولا جن، ولا انس، ولا ملائكة، ولا هواء، ولا شيء مما خلق الله، عز وجل، حتى يكون داخلاً في هذا الكرسي لقول الله سبحانه ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ﴾. إلى قوله (عليه السلام): «فاعرف هذا الكرسي معرفة جيدة، وتدبره وانظر فيه نظراً مكرراً فاني فد ذكرت لك الوصف فيه لتدبره وتعرفه، فإذا عرفته ووقفت عليه، فانظر الآن إلى ما ذهب إليه، وما الذي أريد بهذا الكرسي. واعلم رحمك الله، أن هذا الكرسي مثل ضربه الله لعباده ليستدل به العباد على عظمة الله، تبارك وتعالى، وإحاطته بالأشياء واتساعه لها. وهذا الكرسي مثل يحكيه[1] الله سبحانه، وليس ثم شيء سوى الله، عز وجل، وهذه الإحاطة لجميع الأشياء، فإنما هي إحاطة الله، عز وجل، وليس ثم كرسي مخلوق، ولا شيء سوى الله الخالق أحاط بجميع ما خلق، فليس شيء مما خلق الله، عز وجل، إلا والله سبحانه، محيط به، وليس شيء مما خلق الله بمحيط به هو أصغر وأحقر من ذلك، إذن لكان الشيء المحيط بالله، جل الله، أوسع من الله وأكبر منه». إلى قوله (عليه السلام): «فإذا عرفت الله سبحانه، ووصفته بهذه الاحاطة التي ذكرت لك فقد عرفت الله حق المعرفة. ألا تسمع إلى قول الله، عز وجل: ﴿ ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ﴾[2]. إلى أن قال: «وسأصف لك السموات والأرض كيف هما وأصغرهما على عظمهما حتى تعلم انه لا شيء أعظم من الله، ولا شيء أوسع من الله سبحانه، فقف على ما أذهب إليه وأتدبره . يروى عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «هل تدرون ما هذه التي فوقكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: فإنها أرفع سقف مرفوع وموج مكفوف. هل تدرون كم بينكم وبينها؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: فإن بينكم وبينها مسيرة خمسين ومائة عام، وبينها وبين السماء الأخرى مثل ذلك حتى عد سبع سموات، وغلظ كل سماء مسيرة خمسين ومائة سنة. ثم قال: هل تدرون ما هذه التي تحتكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: فإنها الأرض، وبينها وبين الأرض الأخرى خمسين ومائة سنة. حتى عد سبع أرضين، وغلظ كل أرض مسيرة خمسين ومائة سنة».

---

(١) في الأصل: يحكي.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

قلت: يفهم من هنا أن الأرضين طباقاً أرض فوق أرض. وقد صرح بهذا المرتضي[1] (عليه السلام) في (الايضاح) والقاسم بن ابراهيم[2] (عليهم السلام). ثم قال: «والذي نفس محمد بيده لود أحدكم حتى يصير إلى الأرض السابعة السفلى لكان الله، عز وجل، معه. ثم تلا هذه الآية ﴿ وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ﴾[3].

وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): «لو أن ملكاً من ملائكة الله، عز وجل، الذين عظم الله خلقهم هبط إلى الأرض لما وسعته، لأن الله جعل السموات أوسع من الأرض، والسماء العليا من السموات أوسع من السماء السفلى، لأن السماء العليا مشتملة عليها، فانظر إلى هذه السموات والأرضين ما أوسعها وأعظمها، وسأصغرهما لك الآن في عظمته سبحانه، حتى تعلم علماً يقيناً أنه لا شيء أعظم من الله عز وجل، قال الله في الأرض والسماء: ﴿ ما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً في قبضته يوم القيامة ﴾[4]. فمثل الله صغر الأرض في عظمته وقدرته كالقبضة في الكف، وكذلك قال: ﴿ والسموات مطويات بيمينه ﴾. فكان هذان مثلين من أمثال الله، عز وجل، محكيان عن عظيم الله تبارك وتعالى، وصغر الأشياء كلها في عظم سعته واقتداره». انتهى كلامه (عليه السلام).

وقال (عليه السلام) في كتاب (العرش والكرسي): «والكرسي، والقبضة، والنظر، والإثبات والمجيء، والكتاب، والصراط، والميزان، والكشف عن الساق، واليدان، والبسطة، والوجه، والحجاب أمثال كلها لا يضاف شيء منها إلى صفات البشر، فمن أضاف شيئاً منها إلى صفات الخالق فقد كفر، وإنما هذه الصفات من أمثال القرآن، وهو قوله: ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون ﴾[5]. فنقول: إن المعنى في العرش، والكرسي، والوجه سواء ليس بينهما فرق والمعنى منها واحد. فنقول: إن معنى

(١) محمد بن يحيى بن الهادي، تقدمت ترجمته.

(٢) القاسم الرسي، تقدمت ترجمته.

(٣) الحديد: ٣.

(٤) الزمر: ٦٧.

(٥) العنكبوت: ٤٣.

الوجه في الله هو الله. ومعنى الكرسي في الله هو الله. ومعنى العرش في الله هو الله لا شك في ذلك عندنا ولا ارتياب فيه.

معنى وجه الله: بهاؤه وعظمته

ونقول: إن معنى قول الله سبحانه ﴿ أينما تولوا فثم وجه الله ﴾[1]، كمعنى قوله: ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ﴾. ومعنى قوله عند ذكر الوجه: ﴿ إن الله واسع عليم ﴾، كمعنى قوله عند ذكره الكرسي: ﴿ ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ﴾، وكمعنى قوله: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾. وإنما هذه الثلاثة أصناف كلها تشريف لله، عز وجل. والوجه الذي ذكره الله يستدل به على بهائه وحسن عظمته. والكرسي يستدل به على ملكه. ومعنى يستدل به على ملكه: أنه يستدل به عليه، لأنه الملك نفسه، وليس شيء مما خلق الله يريد في ملكه. وكذلك الوجه يستدل به عليه. وكذلك العرش يستدل به عليه، لأنها أمثال قدمها الله تحكي من حسن الله وبهائه، أعني حسنه في ذاته، وبهائه في ذاته، وليس ذلك الحسن والبهاء الذي هو الله، عز وجل، على شيء من صفات حسن الخلق وبهائهم، ولا يصف الله، عز وجل، بشيء من صفات البشر، بل نقول: إن معنى ذلك كله أن يعود كل صنف إلى أصله انه هو الله، عز وجل، لا غيره، وليس نقول أن ثم عرشاً مخلوقاً، ولا كرسياً مخلوقاً، ولا وجهاً مخلوقاً وليس شيء من هذه الثلاثة الأمثال: العرش، والكرسي، والوجه يوجد أبداً بصفة من الصفات، ولا بجلية من الجليات، إنما المعنى في هذا كله الله الذي لا إله إلا هو وحده لا شريك له».

قال (عليه السلام): «فإن قال قائل أو سألنا سائل فقال: ما معنى العرش الذي ذكره الله في كتابه؟ قلنا له: اسم يدل على الله في ارتفاعه وعلوه فوق خلقه من أهل سمواته وأرضه. فإن قال لنا: ما الكرسي الذي ذكره الله في كتابه؟ قلنا له: اسم يحكي عن صفات الله في ذاته. فإن قال: كيف صفات الله في ذاته؟ قلنا: إن الكرسي يدل على الله، وهو اسم من أسماء ملك الله، وليس ثم شيء سوى الله. ومعنى ﴿ وسع كرسيه السموات

(١) البقرة: ١١٥.

والأرض ﴾ : إنه هو وسع السموات والأرض بعلوه واقتهاره . ألا تسمع إلى قوله : ﴿ ولا يؤده حفظهما ﴾ وقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لأبي ذر » . ثم ذكر الحديث المتقدم إلى أن قال : « وفي كتاب الله ، عز وجل ، تصديق لهذا الحديث ، وهو قول الله ، عز وجل : ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ﴾ يخبر أنه هو الذي وسع السموات والأرض وأنهما لم يسعاه ، ولم يحوياه ، ولم يمسكاه ، ولم يحفظاه ، بل كان هو ، عز وجل ، المحيط بهما والواسع لهما ، والممسك لهما ، والحافظ لهما ، وذلك قوله ، عز وجل : ﴿ إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولأن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده انه كان حليماً غفوراً ﴾[1] . يخبر عز وجل ، أنه يمسك السموات بعظمهما في الهواء ويمسك السموات السبع أيضاً ، وكل سماء منهن أعظم وأوسع مما دونها . وكذلك الأرضون السبع ، كل أرض أوسع مما فوقها ، لأن السماء العليا مشتملة على السماء السفلى ، وكذلك الأرضون والسموات السبع معلقات في الهواء ولا يزيدهن شيء ، ولا يمسكهن إلا الله عز وجل . وكذلك الأرضون فكل ذلك في الهواء لا يمسكه إلا الله ، عز وجل ، وليس من وراء هذا شيء يمسك الله هو أصغر وأحقر وأضعف والله أوسع وأعلم وأعظم . والدليل على أن الله أوسع من السموات والأرض قوله ، عز وجل : ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ﴾ . فاخبر أن السموات ، والأرض ، داخلتان في كرسيه . يريد أنهما داخلتان في قبضته ، وأنهما أصغر صغير وأحقر حقير عنده ، إذ كان الممسك لهما في الهواء » . إلى قوله (عليه السلام) : « وما أمساك الله للسماء في السماء مستقرها بعظمها وجسمها ورجتها إلا كإمساك الطير في جو السماء » . إلى قوله (عليه السلام) : « فإن قال قائل : ولم قلتم أن العرش هو الله ؟ فما معنى قوله : ﴿ الرحمن على العرش استوى ؟ وقوله : ﴿ وكان عرشه على الماء ﴾ ؟ قلنا : إنما قلنا أن العرش هو الله ، إذا كان العرش اسماً يدل على الله ، لأن العرش من صفات الله ، وليس هو عرش مخلوق ، وإنما هو اسم من أسماء الملك يدل على ملك الله . ومعنى يدل على ملك الله : انه يدل على الله ، إذ هو الملك نفسه ، فكان في المعنى عندنا سواء أن يقول القائل : لا ملك إلا ملك الله ، أو يقول : لا عرش إلا عرش الله ، لأنه في المعنى أن العرش علو الله على جميع الأشياء بنفسه ، وإنما مثل الله علوه على جميع الأشياء وإحاطته بها كعلو الملك على سريره إذا استلقى فوقه

---

(١) فاطر : ٤١ .

في المثل، وليس في الشبه والصفة إلا في المثل والعرش الذي ذكره الله، عز وجل، هو مثل ضربه الله في استوائه على ملكه». إلى قوله (عليه السلام): «فإن قال قائل: فما معنى قوله: ﴿ رب العرش العظيم ﴾[١] وقوله: ﴿ رب العرش الكريم ﴾[٢]؟ قلنا له: معنى ذلك عندنا كمعنى قوله: ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾[٣]، وهو العزيز بنفسه، وكذلك قلنا: إن العرش هو الملك، وهو الملك بنفسه. ومعنى رب الملك، ورب العزة أي مالك الملك، ومالك العزة، يريد صاحب الملك، وصاحب العزة». إلى قوله (عليه السلام): «ومعنى قوله تعالى: وكان عرشه على الماء، يريد به كالمحيط بالماء من قبل خلقه الأرض، والسماء، فذلك العرش المحيط بالماء لم يتغير عن حاله ولم يزل هو المحيط بالماء والمحيط من بعد بالأرض والسماء». انتهى ما أردت نقله من كلام الإمام الهادي إلى الحق (عليه السلام) وهو كثير في هذا المعنى، وهو موافق لكلام جده القاسم (عليه السلام) وموافق لما ذكره الإمام[٤] (عليه السلام) لأن العرش إذا كان عبارة عن ملك الله، وعزه، فهو من صفات العظمة، وكذلك الكرسي إذا كان عبارة عن علم الله سبحانه، وإحاطته بالأشياء، فهو من صفات العظمة. وصفات الله هي هو لا غيره، وكذلك تدبيره، جل وعلا، واقتهاره، وسلطانه. والمعنى أن هذه الصفات له، جلا وعلا، لا على إضافة شيء إليه، تعالى، كما قد تكرر ذكره في أثناء ما تقدم. وأما قوله تعالى: ﴿ ويحمل عرش ربك ﴾، فهو على حذف مضاف، أي أمر عرش ربك، أي أمر ملك ربك، وهو ما يتعلق بالمخلوقين من المحاسبة، وأيضاً الثواب، والعقاب إليهم ونحو ذلك، والله أعلم.

(وقيل بل الكرسي عبارة عن ملك الله تعالى)، وقد ورد استعماله بمعنى الملك في قول أسعد تبع[٥]:

---

(١) التوبة: ١٢٩.

(٢) المؤمنون: ١٢٩.

(٣) الصافات: ١٨٠.

(٤) يعني صاحب الأساس.

(٥) ابن ملكي كرب من ملوك الطبقة الثانية من التبابعة كان شاعراً فصيحاً عارفاً بالنجوم، وقد شاب تاريخه الكثير من الأساطير إلا أن الذي لا شك فيه انه كان ملكاً كثير الغزو ومن شعره في ذلك:

ولقد بنت لي عمتي في مأرب عرشا على كرسي ملك متلد

أي قديم، (وقيل بل) هو (قدرته)، أي قدرة الله تعالى، واقتهاره (وقيل بل) هو (تدبيره) تعالى. وهذه الأقوال قريبة من القول الأول إذ علم الله سبحانه، وملك الله وقدرته وتدبيره في المعنى سواء.

الإمام المهدي: العرش والكرسي قبلتين للملائكة

وقالت (الحشوية: بل العرش سرير والكرسي دونه) أي أصغر. (قلنا) جواباً عليهم: إذن يكون خلقهما عبثاً لاستغنائه عنهما، لأنه لا (يحتاج) إلى (ذلك إلا لمخلوق) للقعود عليهما لما مر من أن الله سبحانه، غني عن كل شيء، وأنه ليس بجسم، ولا يشبه الأجسام، ولا الأعراض، وأن الأسرة وما دونها شيء يختص بالمخلوقين. وقال (الإمام المهدي) أحمد بن يحيى المرتضي، (عليه السلام، وغيره) من المتأخرين: (يجوز أن يكونا)، أي الكرسي والعرش (قبلتين للملائكة) (عليهم السلام) كما أن الكعبة قبلة للبشر يتعبدهم الله سبحانه، بتعظيمها كما تعبد البشر بتعظيم البيت العتيق. قال المهدي (عليه السلام) «وهو موافق لأصول أصحابنا[1]. إن في خلقهما لطفاً للملائكة». ثم قال في آخر كلامه: «والحق إن حمله على التشبيه المجازي أولى».

(قلنا) جواباً على المخالفين (لا دليل) على كونهما قبلتين، (ولا وثوق برواية الحشوية)، حيث رووا ان العرش والكرسي دونه، وروى بعضهم ان للعرش ألف ألف[2] رأس، وستمائة ألف رأس في كل رأس ألف ألف وجه، وستمائة ألف وجه في كل وجه ألف ألف فم، في كل فم ألف ألف لسان وستمائة ألف لسان، كل لسان يسبح الله تعالى، بألف ألف لغة وستمائة ألف لغة. قالوا: وبين السماء السابعة وبين العرش سبعون

← فأي بلاد لم ندوخ ملوكها وأي عزيز لم نقد بالسلاسل

والبيت الذي ذكره المؤلف ضمن أبيات له يمدح بلقيس ملكة سبأ المشهورة. وقد كانت مدة حكم أسعد خمسة عشر سنة في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد. زيد عنان، تاريخ اليمن القديم ٩٣. خلاصة السيرة الجامعة ص٨٦، ١١٨.

(١) يعني المعتزلة.

(٢) مليون.

ألف حجاب ومائة ألف حجاب بين كل حجابين كما بين السماء والأرض، إلى آخر ما افتروه، ولا يخفى كذبهم في ذلك على أهل العقول لمصادمته لما نزل به القرآن الكريم.

(فرع) يتفرع على كونه تعالى، لا يشبه شيئاً قال (أكثر العقلاء) من أهل الإسلام، وغيرهم: (والله تعالى، ليس بعض خلقه)، لما قد تكرر ذكره من أنه تعالى، ليس بجسم ولا عرض. وقال (بعض النصارى: بل اتحد بالمسيح) عيسى بن مريم (عليهم السلام) (فصار إياه) ثم اختلفوا في ذلك الاتحاد.

فرقة النسطورية

فبعضهم قال: اتحد به مشيئة، أي صارت إرادتهما واحدة وكراهتهما واحدة وإن كانا مختلفين من حيث الذات، فجوهر اللاهوت غير جوهر الناسوت، وهؤلاء هم بعض النسطورية[1]. وبعض النصارى قال بل اتحد به ذاتاً، أي صار جوهر اللاهوت، وجوهر الناسوت شيئاً واحداً. ثم اختلف هؤلاء في هذا الاتحاد، فمنهم من قال: إنه اتحد به وحدة نوعية. ويقولون: أن جوهر اللاهوت دخل في جوهر الناسوت واتخذه له هيكلاً. وربما قالوا: إن جوهر اللاهوت أدرع[2] جوهر الناسوت كما يدرع الدهن السمسم.

فرقة اليعقوبية

ومنهم من قال أنه اتحد به وحدة حقيقية، أي صار الجوهران جوهراً واحداً، وهؤلاء هم اليعقوبية[3]. وقد اختلفوا في عبادة المسيح وقتله وصلبه على حسب اختلافهم في الاتحاد، فمن قال بالاتحاد وحدة حقيقية قال بأن المسيح يعبد على الحقيقة، وأنه هو المصلوب والمقتول حقيقة، وهو قول اليعقوبية. ومن قال أنه وحدة نوعية قال بأنه يعبد من

---

(١) أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمن الخليفة العباسي المأمون (١٧٠ــ٢١٨هـ) قال الشهرستاني: «تصرف في الأناجيل المسيحية بحكم رأيه وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة»، الملل ٣٧/٢.

(٢) أدرع بمعنى لبس، ومنه الدراعة للقميص.

(٣) أصحاب يعقوب، وهم الذين قالوا بأن الكلمة صارت دماً ولحماً ومن ثم صار المسيح إلهاً وقد قال تعالى مخبراً عنهم: ﴿ لقد كفر الذين قالوا أن الله هو المسيح ابن مريم ﴾ (المائدة ١٧) الشهرستاني، الملل ٤٠/٣.

جهة لاهوتيته دون ناسوتيته، وأنه صلب وقتل من جهة ناسوتيته دون لاهوتيته، وهو قول النسطورية والملكية[١] . ذكر هذا النجري في شرحه على المقدمة[٢] .

فرقـة الملكانيـة

وروى أن فرقهم المشهورة: يعقوبية، ونسطورية، وملكية ملكانيـة، وصائبـة. وسبب تسميتهم بذلك أنه لما قتل عيسى (عليه السلام) على زعمهم، اختلفوا فجمعوا علمائهم للتراود في أمره فحكموا أربعة منهم: صاب أرام يعقوب، ونسطورس، وقسيساً، وإسرائيل، فاختلف هؤلاء، فقال يعقـوب: المسيـح هو الله، وتبعـه طائفـة. وقـال نسطورس: هو ابن الله، وتبعه طائفة. وقال إسرائيل: هو ثالث ثلاثة، فتبعه طائفة منهم الملك فكانوا الأكثر. وقال قسيساً: بل هو ابن مريم وكلمته، وعبده، ورسوله، فاتبعه الأقل، وقليل ماهم، فصارت فرقهم الكفرية ثلاثاً. وتحقيق مذاهبهم في كتاب (منية السؤل)، وغيره وسيأتي ذكر كلام الإمام يحيى (عليه السلام) في ذكر فرقهم أنها أربع: كفرية: ملكانية ويعقوبية ونسطورية وأرميوسية[٣] . وقال (عليه السلام) في (الشامل): «ومما يدل على بطلان اليعقوبية بالاتحاد والممازجة النسخية[٤] المشهورة عنهم، وحاصلها قولهم: نؤمن بالله الواحد الآب مالك كل شيء صانع ما يرى وما لا يرى، ونؤمن بالرب الواحد اليسوع المسيح ابن الله الذي ولد من أبيه الذي بيده أنفس العوالم كلها، وليس بمصنوع إلّه حق من إلّه حق من جوهر أبيه الذي بيده أنفس العوالم كلها، وخلق كل شيء الذي من أجل خلاصنا معشر الناس، نزل من السماء وتجسد في روح القدس وصار إنساناً، وحبل به، وولد، وقتل، وصلب، فقام بعد ثلاث، وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضي بين الأموات والأحياء.

(١) يعني فرقة الملكانية أصحاب ملكاً الذي ظهر بالروم (تركيا واليونان) ومذهب ملكاً هذا ان الكلمة اتحدت بالمسيح، والكلمة عندهم تعني العلم وأثبتوا النبوة الأزلية للمسيح عليه السلام. الشهرستاني الملل ٣/٣٤ .

(٢) انظر ق ٢٠ .

(٣) في الملل للشهرستاني: أريوس، ويورد الشهرستاني هذه المعتقدات التي أوردها صاحب (الشامل) انظر ٣/[illegible]، ٣٦ .

(٤) لعله يعني بذلك فكرة التناسخ التي تقول بها بعض فرق المجوسية.

ونؤمن بروح القدس، روح محييه الذي يخرج من أبيه وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا، وبجامعة واحدة قدسية جاثيليقية[1] ، وبقيامة أبداننا إلى أبد الابدين » .

مـاء المعموديــة

قال (عليه السلام) : « فالمعمودية ماء لهم يغسلون به الصبي في اليوم السابع من ولادته رجاء مغفرة الخطايا . والجماعة هم الأئمة الذين يقولون بعصمتهم . ولهذا وصفوها بأنها قدسية ، وشرطوها في جملة الايمان ، فهذه هي نسخة إيمانهم الذي يعتقدونه ويدينون به ، وهي دالة على بطلان مقالتهم حيث زعموا أنهما صارا شيئاً واحداً ، وامتزجا . ألا ترى إلى قولهم : حبل به وولد ، ثم صعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه ، وهذا كله يدل على انفصاله واستقلاله بنفسه ، فأين هذا عن الاتحاد والامتزاج الذي زعموه » . انتهى .

وقالت (الصوفية : بل اتحد ، سبحانه) وتعالى عن ذلك (بالبغايا والمردان فصار إياهم) . وقد تقدم ذكر مقالتهم أنهم يقولون : أنه تعالى ، يحل في الصورة الحسنة عشقاً لها ومن جملتها البغايا ، والمردان الحسان ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

الـرد علـى الصوفيــة القائلــون بالحـلـول

(قلنا) رداً على النصارى، والصوفية : (ذلك) الذي تقدم ذكره من المسيح، والبغايا ، والمردان (محدث) حدث بعد العدم فلو كان الله سبحانه ، متحداً بالمسيح أو غيره لكان الله تعالى ، محدثاً بالاتحاد بالمحدث ، لأنهم ان قصدوا الحلول كما يقال في الجسم انه يحل فيه العرض فكلاهما محال ، لأن الله سبحانه ، ليس بجسم فتصح عليه المجاورة ، ولا عرض فيصح عليه الحلول ، إذ الجسم والعرض محدثان ، (والله ليس بمحدث ، لما مر) وتكرر ذكره من أنه تعالى ، قديم (فصيرورته تعالى ، محدثاً محال) .

---

(١) تقدمت الاشارة إلى أن الجاثليقية تعني الكاثوليكية وهي الطائفة التقليدية في المسيحية وعلى نقيضها الكنسية البروتستانتية ،وهي المسماة بحركة الاصلاح الكنسي التي دعا إليها وقام بنشرها داعية الاصلاح الديني مارتن لوثر الألماني وغيره من دعاة الاصلاح . انظر الموسوعة الثقافية ص٢٠٣ .

الرد على النصارى القائلون بالاتحاد

وأما من قال من النصارى أنه تعالى، اتحد بالمسيح وحدة حقيقية حتى صار شيئاً واحداً، فهو أيضاً محال، لأنهما إذا كانا شيئين قبل الاتحاد متميزين بصفاتهما الذاتية وجب أن يكونا كذلك أبداً وإلا لزم انقلاب ذاتهما وخروجهما عن صفاتهما الذاتية وهو محال، كمصير الجوهر عرضاً، والعكس. ذكر هذا النجري(١).

والأولى أن يقال: إذا كانا شيئين قبل الاتحاد وأحدهما وهو عيسى (عليه السلام) والثاني قديم، وهو الله، عز وجل، استحال اتحادهما، لأن بينهما كمال الاختلاف، فالله سبحانه وتعالى، لا يشبهه شيء وعيسى (عليه السلام) مشبه لغيره من الأجسام، فلو جاز اتحادهما لكان القديم محدثاً، والمحدث قديماً، ولكان الذي لا يشبهه شيء مشبهاً للأشياء، والمشبه للأشياء لا يشبه شيئاً، وهو محال(٢).

---

(١) انظر ق ٢١.

(٢) في هامش ق (٩٣ أ) كتب أحد قارئي النسخة تعليقاً عن فكرة الحلول لدى الصوفية بخط رديء جداً، وهو قوله: «ومن روى عنه القول بالحلول الحلاج، بالحاء المهملة وآخره جيم واسمه الحسين بن منصور، ظهر في سنة إحدى وثلاثمائة في خلافة المقتدر (٢٩٥ ــ ٣١٠ هـ) فمما روى من كلامه قوله: أنا الحق. وقوله أيضاً: ما في الجبة إلا الله. وقوله: سبحان من أظهر ناسوته سر لاهوته الثاقب ثم بدا محتجباً ظاهراً في صورة الاكل والشارب حتى لقد عاينه خلقه كلحظت الحاجب بالحاجب. وقال: كل من عذب نفسه بالطاعة، وصبر عن اللذة والشهوة وصفى حتى لا يبقى فيه شيء من البشرية حل فيه روح الإله، كما حل في عيسى، ولا يريد إذ ذاك شيئاً إلا كان كما أراده، ويكون جملة فعله فعل الله، وتبعه على ذلك كثير، فخاف المقتدر فتنته فعرض حاله على الفقهاء فأفتى بقتله خمسة (ولم يرى فقيه)، فأمر بضربه فضرب مائة سوط، وقطعت أطرافه، وصلب وأحرق، وذر رماده في دجله. وادعى أصحابه أنه سيرجع، وادعى بعضهم انه لم يقتل ولم يصلب، وإنما ألقى شبهه حال القتل والصلب كعيسى (عليه السلام). فمن يقول بالحلول المقنع الخرساني ويقال له المقنع الذهبي، قتل سنة ١٦١ هـ واسمه عطاء وادعى الربوبية في قومه فبايعوه وقالوا بقوله وكان يعرف شيئاً عن السحر وأصل معتقد الحلول والتناسخ. وزعم أن الله تعالى عن ذلك، حل في آدم ثم في نوح ثم إلى صورة بعد صورة حتى وصل إلى صورة أبي مسلم الخولاني [الخرساني وليس الخولاني كما كتب المعلق، وكان أبو مسلم داعية العباسيين في فارس قتل سنة ١٣٧ هـ] فحل فيها ثم منه إليه فعذره قومه وقاتلوا دونه. واتخذ وجها من ذهب لئلا يرى قبح وجهه يذكر البغدادي في الفرق أنه وضع برقعاً من حرير وكان ظهوره في خلافة المهدي (١٥٨ ــ ١٦٩ هـ)، فقاتله فلما أحس بالغلب صنع أخدوداً من نار وألقى بنفسه فيه.

ذكر المعلق أن حركة المقنع الخرساني ظهرت في خلافة المهتدي والأصح ــ كما أشرنا ــ في خلافة المهدي العباسي.

وأما من قال: أنهما اتحدا مشيئة، فهو باطل أيضاً لأن إرادة المسيح (عليه السلام) هي الضمير والنية، وإرادة الله سبحانه، هي نفس مراده أو علمه تعالى، بحكمته الفعل، كما سيأتي ذكره، إن شاء الله تعالى، فهو على كل مريد لا بإرادة، كما أنه تعالى، عالم لا بعلم، فيستحيل أن يقال اتحدت إرادته تعالى، وإرادة عيسى (عليه السلام) التي هي النية والضمير، لأنه لا إرادة لله سبحانه، ولاختلاف مراد الله سبحانه، وإرادة عيسى (عليه السلام) ذاتاً وماهية.

وقال النجري: «لأن إرادة واحدة لمريدين محال لأنهما ان اختصت بالله تعالى، بأن وجدت على حد وجوده لم توجب إلا له لا للمسيح، وإن اتحدت بالمسيح بأن حلته لم توجب إلا له لا لله تعالى، لأنها لا توجب إلا حيث تختص، ولا تتعدى موضع اختصاصها، وإلا تعدت إلى ثالث ورابع، وهلم جرا»[1]. انتهى. وهذا مبني على أن لله تعالى، إرادة محدثة غيره موجودة لا في محل. وسيأتي بطلانه، إن شاء الله تعالى. وعلى ايجاب تأثير العلة، وقد مر بطلانه. ومما يؤكد ما ذكرنا من بطلان قول النصارى، والصوفية من السمع قول الله سبحانه، حيث قال: ﴿ أفرأيت من اتخذ إلٰهه هواه وأضله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون ﴾[2]. ولا شك أن الذين ادعو اتحاده تعالى، بالمسيح، أو بالبغايا ونحوهن ممن اتخذ إلٰهه هواه وكابر عقله ورفض هداه.

وهذا (فرع) آخر، (و) هو أن (الله تعالى)، كما يجوز أن يكون حالاً (لا) يجوز أن (تحله الأعراض)، ولا يكون، جلا وعلا، محلولاً، إذ المحلول لا يكون إلا جسماً، والله سبحانه، يتعالى عن ذلك (خلافاً لمن قال حدث أهرمن من فكرة يزدان الرديئة). وهم المجوس الذين يقولون: إن يزدان، وهو القديم، تعالى عندهم، لما استتب له الأمر وكمل تفكر في نفسه فقال: لو كان لي مضاد ينازعني كيف يكون حالي معه؟ فتولد من فكرته هذه الرديئة أهرمن، وهو الشيطان. وقال: ها أنا منازعك ومخاصمك فاقتتلا قتالاً شديداً ثم تهادنا بعد ذلك، على أن يقيم الشيطان في الأرض مدة معلومة. قالوا: ونحن الآن في

---

(١) انظر شرح القلائد ق ٢٠.

(٢) الجاثية: ٢٣.

تلك المدة، واختلفوا إذا انقضت تلك المدة ماذا يكون؟ ولهم خرافات طويلة، وقد سبق ذكر مقالة الكرامية من المجبرة بأن الله تعالى، محل للمعاني القديمة القائمة بذاته تعالى، (وخلافاً لمن قال يجوز عليه تعالى، البداء)، وهم فرقة من الروافض.

معنى البـــداء

روى أن أول من أحدث هذه المقالة المختار بن عبيد الثقفي[١]، واجماع أهل القبلة منعقد على خلاف قولهم. وقيل أن مرادهم بالبداء النسخ، حكى ذلك عنهم النجري عن الشريف الموسوي الإمامي[٢] والله أعلم.

(و) إنما قلنا: انه لا يجوز عليه تعالى، البداء، إذ (هو فرع الغفلة) والجهل، والغفلة والجهل من صفات الأجسام، والله سبحانه، ليس بجسم كما تقرر. (قلنا) جواباً على المجوس والروافض: (الفكرة والغفلة)، وكذلك المعاني التي أثبتها الكرامية (لا تحل إلا في الأجسام، وقد ثبت بما مر أنه)، تعالى، (ليس بجسم).

اللوح في القرآن عبارة عن علـم الله ولا لـوح على الحقيقـة

ولما كان اللوح الذي ذكره الله سبحانه، في القرآن من مظان[٣] شبه المشبهه ذكره (عليه السلام) فقال جمهور أئمتنا (عليهم السلام) (واللوح في القرآن عبارة عن علمه تعالى)، ولا لوح على الحقيقة بل هو مجاز عبارة عن علمه تعالى. شبه تعالى، حفظه للقرآن بالشيء المكتوب في اللوح، لأن المخلوق إنما يعقل حفظ الكلام عن الزيادة

---

(١) رأس فرقة المختارية، وهي الفرقة التي تقول بإمامة محمد بن الحنفية وهو أحد أبناء علي بن أبي طالب من غير فاطمة. والمختار هو الذي اقتفا آثار قتلة الحسين وقتلهم، وكان ذلك هو السبب في تقبله رئيس فرقة، قتل المختار سنة ٦٧ هـ على يد مصعب بن الزبير.
النشار، النشأة ٢/٤٩.

(٢) أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي البغدادي، متكلم فيلسوف وقد اشتهر بكتابه فرق الشيعة، وله غير ذلك انظرها في قائمة مؤلفاته في مقدمة الكتاب المذكور لريتر المستشرق الألماني. توفى النوبختي في بداية القرن الرابع الهجري. مقدمة فرق الشيعة، وطبقات الزيدية ١/ق ٢٨.

(٣) في الأصل: مضان.

والنقصان والتحويل والتبديل بكتابته في لوح أو غيره. فعلى هذا يكون من المجاز التمثيلي[1] . والله أعلم.

قال القاسم بن ابراهيم (عليه السلام): «وأما اللوح المحفوظ فهو علم الله المعلوم. وقال العالم الكبير محمد بن القاسم بن ابراهيم الرسي، (عليه السلام) في تفسير سورة البروج: «واللوح ها هنا مثل من الأمثال يفهمه من يعقل، إن شاء الله تعالى، من أولي الألباب، وإنما أراد الله بذلك، والله أعلم، أن القرآن محفوظ ثابت كحفظ ما في اللوح من أن يزاد فيه أو ينقص منه. ألا ترى كيف يقول، تبارك وتعالى، في خبره: «محفوظ»، وما حفظه الله فهو المحفوظ الحفظ الحريز الممنوع». انتهى.

قلت يشير (عليه السلام) إلى قراءة نافع[2] ، وهي قراءة أهل المدينة، وهي معتمد أئمتنا (عليهم السلام) وهي ترفع محفوظ على أنه صفة القرآن، وهو الحق.

الحشوية اللوح أول مخلوق لله

وقالت (الحشوية)، وبعض المعتزلة: (بل هو على حقيقته وهو أول مخلوق) من زبرجدة خضراء ينظر فيه كل يوم ثلاثمائة نظرة، يخلق، ويرزق، ويحيي، ويميت، ويعز، ويذل، ويفعل ما يشاء. قال الكسائي[3] : «أراد ينظر فيه اسرافيل»[4] .

قال الإمام المهدي (عليه السلام): «وهو صحيح لما روى عنه (صلى الله عليه وآله وسلم): «ما من شيء قضاه الله إلا وهو في اللوح المحفوظ، وهو بين يدي اسرافيل لا يؤذن له في النظر فيه حتى تعرق جبهته» فإذا قضى الله سبحانه أمراً أذن له بالنظر فيما يرى فيه يؤديه إلى من يؤمر بأدائه إليه. وقيل في صفة القلم. وخلق الله له، أي اللوح قلما من جوهر طوله مسيرة خمسمائة سنة مشقوق السن ينبع منه النور كما ينبع من أقلام الدنيا

---

(١) في الأصل: المثيلي.

(٢) أبو رويم نافع بن أبي نعيم أحد القراء السبعة، توفى نافع بعد عمر طويل سنة ١٦٩ هـ. الميزان ٢٤٢/٤.

(٣) أبو الحسن علي بن حمزة أحد أئمة الكوفيين في النحو، توفى سنة ٢٨٩ هـ طبقات النحويين ١٢٧.

(٤) في الأصل: أراد ينظره اسرافيل.

المواد، ثم نودي القلم: إن اكتب، فاضطرب من هول ذلك النداء حتى صار له ترجيع في تسبيحه كترجيع الرعود، ثم جرى في الوقت الذي يفعله إلى يوم القيامة. وفي هذا أشعار بأنه حي.

قلت: هذا الخبر لا يصح عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا تقبله العقول السليمة، إذ لا فائدة في طول القلم، كما ذكر، ولا في حياته بزعمهم لو سلم أن في نفس خلق اللوح والقلم فائدة، ولهذا قال (عليه السلام): (قلنا) جواباً على الحشوية، ومن قال بقولهم: إثبات اللوح والقلم على حقيقتهما لكتابة ما هو كائن وما يكون إلى يوم القيامة يتضمن الحاجة إلى الرصد، أي كتابة ما يحتاج إلى كتابته وحفظه و (لا يحتاج إلى الرصد إلا ذو غفلة)، وسهو، (وقد بطل بما ذكرناه آنفاً أن يكون الله تعالى، كذلك)، لأن الغفلة، والسهو من صفات الأجسام. وأما (قولكم أنه أول مخلوق) فهو (معارض برواية عن بعض أكابر أهل البيت (عليهم السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أن أول ما خلق الله فتق الأجواء). والأجواء جمع جو، والجو الهواء. ومعنى فتق الأجواء خلقها، وليس المراد فتق ما كان مرتتقا. وأما قوله تعالى: ﴿أو لم ير الذين كفروا إلى السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما﴾[1] الآية. فالمراد بها أن السموات والأرض مرتتقتين متصلتين لا فضاء بينهما، بل كانت السماء لاصقة بالأرض، بعد خلق الهواء، ففتقناهما، أي فتحناهما، ورفعت السموات عن الأرض، وصيرنا ما بينهما فضاء. وقد ذكرنا تفسير هذه الآية فيما سبق في ذكر حدوث العالم من تفسير الهادي، والمرتضي (عليهما السلام). وذكرنا هناك أيضاً ما قيل من أن المراد بالفتق السماء فتقها بالأمطار، وبفتق الأرض فتقها بالنبات، والأشجار. ولعل الوجه هو الأول، والله أعلم.

أول خلق الله

وأما الخبر الذي ذكره الإمام (عليه السلام) فقد ذكره السيد حميدان (عليه السلام) عن أهل البيت جملة، حيث قال: «وأما أئمة العترة (عليهم السلام) يقولون أن

(١) الأنبياء: ٣٠.

معرفة أول مخلوق وكيفيته من الغيوب التي لا طريق إليها إلا الخبر الذي يروونه عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو أن أول ما خلق الله الهواء الذي هو مكان لا في مكان، وهو جسم لطيف يتحرك، ويسكن، واستدلوا بذلك على أن أول وقت خلقه الله سبحانه، يجب أن يكون وجوده مقارناً لوجود الهواء. قالوا: ثم خلق الله سبحانه، بعد الهواء الماء، ثم خلق الرياح، حركت ذلك الماء حتى أزبد ثم خلق النار فأحرقت ذلك الزبد، ثم خلق الأرض من الحراقة والسماء من الدخان، ونحو ذلك مما قصه الله في كتابه وعلى لسان نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم)». انتهى.

والقول بأن أول ما خلق الله فتق الأجواء قد اشتهر عن الوصي (صلوات الله عليه) حيث قال في خطبته المحكية عنه في نهج البلاغة: «ثم أنشأ سبحانه، فتق الأجواء، وشق الأرجاء، وسكائك[1]، فأجار فيها ماء متلاطما تياره متراكماً زخاره[2]، حمله على متن الريح العاصفة، والزعزع[3] القاصفة، فأمرها برده، وسلطها على سده، وقربها إلى حده. الهواء من تحتها فتيق، والماء من فوقها دفيق، ثم أنشأ سبحانه، ريحا اعتقم مهبها، وأدام مربها، وأعصف مجراها، وأبعد منشأها، فأمرها بتصفيق الماء الزخار، وامارة موج البحار، فمخضته مخض السقاء، وعصفت به عصفها بالفضا، ترد أوله على آخره، وساجيه على مائره[4]، حتى عب عبابه ورمى بالزبد ركامه، فرفعه في هواء منفتق وجو منفهق[5]، فسوى منه سبع سموات جعل سفلاهن موجاً مكفوفاً، وعليائهن سقفاً محفوظاً وسمكاً مرفوعاً بغير عمد يدعمها، ولا دسار[6] ينتظمها، ثم زينها بزينة الكواكب وضياء الثواقب، وأجرى فيها سراجاً مستطيراً وقمراً منيراً في فلك دائر، وسقف سائر ورقيم[7]

---

(١) جمع سكاكة، وهي أعلى الفضا. من شرح النهج.

(٢) بمعنى امتلأ، اللسان: زخر.

(٣) الزعزعة الحركة، وهي هنا صفة للريح: اللسان.

(٤) الساجي والمائر، بمعنى الذاهب والآتي، اللسان.

(٥) أي متسع، اللسان: فهق.

(٦) الدسر المسامير. اللسان: دسر.

(٧) للرقيم معان خمسة: اللوح، الدواة، القرية، الوادي، الكتاب، وهذا الأخير هو الذي يذهب إليه أهل اللغة. اللسان: رقم.

مائر. ثم فتق ما بين السموات العلي فملأهن أطواراً من الملائكة، منهم سجود لا يركعون، وركوع لا ينتصبون، وصافون لا يتزايلون[1] ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون، ولا سهو العقول، ولا فترة الابدان، ولا غفلة النسيان، ومنهم أمنا على وحيه وألسنة إلى رسله، ومختلفون بقضائه وأمره، ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لأبواب جنانه، ومنهم الثابتة في الأرض السفلى أقدامهم والمارقة من السماء العليا أعناقهم، والخارجة من الأقطار أركانهم، والمناسبة لقوائم العرش أكنافهم، ناسكة دونه أبصارهم، ملتفعون تحته بأجنحتهم، ومضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة، لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يأخذونه بالأماكن ولا يشيرون إليه بالنظائر »[2].

(وهو)، أي ما ذكر واشتهر عن الوصي (عليه السلام) من أن أول مخلوق هو الهواء، (توقيف)، أي مسموع عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لأنه ليس للعقل والاجتهاد في ذلك مساغ، (فإن سلمنا التعادل) بما يقضيه سبحانه، في خلقه ويريده فيهم من قبض، وبسط، وحياة، وموت وغير ذلك ».

قلنا في الجواب عليه: لا دليل على ذلك ولا وثوق برواية الحشوية، حيث لم يروه غيرهم من الثقات، وان سلم ثبوت هذه الرواية، وان الله سبحانه، خلق اللوح لتعليم الملائكة (عليهم السلام) بما يأمرهم به فعمارض برواية الهادي (عليه السلام) عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) «إن الله سبحانه، يلقي ما يريد من وحيه إلى الملك ثم يلقنه ذلك الملك إلى الذي تحته» (أو كما قال)، أي لفظ هذا الحديث أو مثل لفظه. قال الهادي (عليه السلام) في (مجموعه): «وسألت أكرمك الله وحفظك واعانك على طاعته ووفقك فقلت: كيف يأخذ جبريل (عليه السلام) الوحي عن الله؟ وكيف يعلمه؟ وكيف السبيل فيه من الله حتى يفهمه؟ واعلم هداك الله: أن القول فيه عندنا ما قد روى عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه سأل جبريل عن ذلك فقال: آخذه من ملك فوقي، ويأخذه من ملك فوقه. فقال: كيف يأخذه ذلك الملك ويعلمه؟ فقال

(١) أي لا يتحركون، اللسان: زول.

(٢) انظر شرح نهج البلاغة للإمام محمد عبده ١/٢٧ ـــ ٣٠.

جبريل: يلقى في قلبه القاء ويلهمه الله إلهاماً. وكذلك هو عندنا أن يلهمه الملك الأعلى إلهاماً، فيكون ذلك الإلهام من الله إليه وحيا، كما ألهم، تبارك وتعالى، النحل ما تحتاج إليه وعرفها سبيلها». إلى آخر كلامه (عليه السلام).

وهو دليل على عدم إثبات اللوح على حقيقته، (فان سلم التعادل) في الروايتين واستوائهما في العدالة على بعده، (فقولهم هو)، أي اللوح (أول مخلوق) لله، عز وجل، يستلزم الغفلة من الله سبحانه وتعالى، إذ خلقه بزعمهم لرصد ما هو كائن إلى يوم القيام قبل خلق الملائكة وغيرهم (إذ لا يحتاج إلى الرصد)، أي كتابة ما هو كائن (حتى يحضر الملائكة) إذ ذو غفلة ونسيان فيضبط ذلك بالكتابة (وذلك)، أي استلزام الغفلة (يبطله)، أي يبطل أن يكون اللوح على حقيقته، بين رواية الحشوية، ورواية بعض أكابر أهل البيت، وقول علي (عليه السلام) على بعد ذلك واستحالته، (فالعقل يقضي) أي يحكم (بعدم صحة حال)، وهو اللوح (لا في محل) إذا كان أول مخلوق فوجب طرح روايتهم بحكم العقل.

وذكر الشيخ أحمد بن محمد بن حجر الشافعي[١] في (شرح الهمزية) عن عبد الرزاق[٢] بسنده إلى جابر بن عبد الله (رضى الله عنه) أنه قال: يارسول الله أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء. قال: «يا جابر إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جني ولا إنسي»[٣]، إلى آخر الحديث. ومثل هذا ذكر صاحب «الصراط المستقيم»[٤]، حيث قال: «عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)» «أول ما خلق الله نوري ونور علي».

---

(١) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن حجر العسقلاني نسبة إلى عسقلان بفلسطين ولد ونشأ بمصر محدث ومؤرخ له الكثير من المصنفات معظمها في الحديث والتاريخ من مصنفاته فتح الباريء بشرح صحيح البخاري والاصابة في تمييز الصحابة ولسان الميزان وتهذيب التهذيب توفى ابن حجر سنة ٨٥٢ هـ. السيوطي نظم العقيان في أعيان الأعيان ص٤٥ والزركلي الاعلام ١/١٧٣.

(٢) عبد الرزاق بن همام الصنعاني توفى سنة ٢١٢ هـ طبقات فقهاء اليمن ٦٨.

(٣) تتمة الحديث: «فلما أراد الله خلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش..» انظر كشف الخفاء ١/٢٦٥.

(٤) هذا الكتاب للعلامة يحيى بن منصور العفيف. انظر ترجمته في ص.

قلت: إن صحت هذه الرواية فالمراد أن نوره (صلى الله عليه وآله وسلم) أول مخلوق بعد خلق الهواء. والله أعلم.

وقال الإمام المهدي أحمد بن يحيى (عليه السلام): «يجوز أن يكون، أي اللوح على حقيقته خلقه الله لتعليم الملائكة (عليهم السلام) وأمرهم (لأن الله سبحانه، ليس كذلك)، أي ليس ذا غفلة (لما مر) من أنه تعالى، لا تجوز عليه الغفلة، ولا تحله الأعراض، تعالى عن ذلك.

الله لا يشبه شيئاً

فرع آخر يتفرع على كونه تعالى، لا يشبه شيئاً. قالت (العترة جميعاً، وصفوة الشيعة) من الزيدية، (والمعتزلة)، وغيرهم كالخوارج، والمرجئة، وغيرهم: (والله سبحانه، لا تدركه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة) وذلك (لأن كل محسوس)، أي مدرك بأي الحواس الظاهرة أما بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو بالطعم أو اللمس (جسم أو عرض)، وكل جسم أو عرض (محدث) لما مر من الأدلة على حدوث الأجسام، والأعراض، واستحالة أزليتها، وكونه تعالى، ليس بمحدث، لما مر من الأدلة على كونه تعالى، لا أول لوجوده: ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وبكل شيء عليم ﴾[1]. وأيضاً لو صح أن يرى الله، تعالى عن ذلك، لاختص بجهة من الجهات ومكان من الأمكنة، والله يتعالى عن ذلك، إذ كان سبحانه، ولا مكان، ولا جهة، ولا زمان. وروى عن أبي الحسن علي بن أبي بشر الأشعري أنه قال: يدرك بجميع الحواس، فيشم، ويسمع، ويحس. ولم يقل بذلك غيره[2].

اتفاق متأخري الأشعرية مع الزيدية والمعتزلة في الرؤية

وقالت (الأشعرية: بل يرى في الآخرة بلا كيف)، أي لا تكييف ولا إشارة إلى

(١) الحديد: ٣.

(٢) لم أقف على هذا القول الذي ذكره المؤلف عن الأشعري، والمشهور عنه هو الذي ذكره المؤلف عن الأشعرية.

جهة من الجهات لا فوق، ولا تحت، ولا يمين، ولا شمال، ولا خلف، ولا قدام. قلنا: (لا يعقل) قولهم هذا، فبطل ما زعموه. وقال (الرازي: معناه)، أي معنى قولهم أنه يرى في الآخرة بلا كيف: (معرفة ضرورية وعلم نفسى بحيث لا يشك فيه)، أي يعلم علماً ضرورياً، حينئذ قال (عليه السلام) (فالخلاف حينئذ)، أي حين أن فسره الرازي بما ذكر إذا كان مرادهم ذلك (لفظي)، أي في اللفظ والعبارة، والمعنى واحد، وهو أن الله سبحانه، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير.

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «واعلم: أن التحقيق عندي ان الخلاف بيننا وبين المحققين من متأخري الأشعرية في هذه المسألة إنما هو من حيث اللفظ. وأما المعنى فنحن متفقون عليه». قال: «وبيانه أن الغزالي ذكر في كتابه الاقتصاد[1]: أن الرؤية عبارة عن تجلي مخصوص لا تنكره العقول. وهذا هو الذي نريد بالعلم ونحن لا ننكره ولا نأباه». قال: «وذكر ابن الخطيب في كتابه الأربعين[2]: أن الأدلة العقلية في هذه المسألة غير معتمدة أصلاً، وأنها ليست قوية. وذكر في كتابه النهاية[3] بعد تحريره للأدلة العقلية، ثم حكى هو عن أصحابه أنهم قد حرروها على وجوه كثيرة وكلها ضعيفة، ثم قال: ويعزب أن يكون الخلاف في هذه المسألة لفظياً». قال الإمام يحيى (عليه السلام): «وأما المتقدمون من الأشعرية فقد أطلقوا القول بأن الله تعالى، يرى بالأبصار في الآخرة، وأنه يراه المؤمنون دون غيرهم». قال: «والدليل على إبطال قولهم: أن الرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو في حكم المقابل، واحترزنا بقولنا: أو في حكم المقابل، عن رؤية الانسان وجهه في المرآة، فإنه وان لم يكن مقابلاً فهو في حكم المقابل، والله تعالى، ليس مقابلاً ولا في حكمه، ويستحيل أن يكون تعالى، مرئياً».

---

(١) يعني كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، انظر ص٣٨ من الكتاب المذكور.

(٢) الأربعين في أصول الدين. طبع بتحقيق طه عبد الرؤوف.

(٣) نهاية المعقول في دراية الأصول، جزآن مخطوط بدار الكتب المصرية.

ضرار بن عمرو يرى الله في الآخرة بحاسة سادسة

وقال (ضرار) بن عمرو[1] من المجبرة: (يرى) تعالى، في الآخرة (بحاسة سادسة) يخلقها الله تعالى، غير الحواس الخمس. (قلنا: لا يعقل ذلك، فإن عني به ما ذكره الرازي)، أي أن أراد ضرار بقوله ما ذكره الرازي، وهو المعرفة الضرورية (فالخلاف) بيننا وبينه (لفظي أيضاً).

وقالت (المجسمة)، والحشوية المشبهة: أنه تعالى، يرى في الآخرة في جهة دون جهة وأنه يجوز لمسه، تعالى عن ذلك، (كالمرئيات) من الأجسام، والأعراض بناء على مذهبهم في التجسيم، (وقد مر ابطاله)، أي إبطال قولهم إن الله، تعالى عن ذلك، جسم. (قالوا): أي القائلون بأن الله تعالى، يرى في الآخرة قال الله تعالى: ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾، أي ناعمة حسنة من النضارة ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾[2]، فزعموا أن المراد إلى ربها مبصرة. (و) قالوا: قد ورد في الحديث «سترون ربكم يوم القيامة كالقمر ليلة البدر»[3]. قلنا رداً عليهم: معنى قوله تعالى ﴿ ووجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ أي منتظرة لرحمته وثوابه كقوله تعالى في قصة بلقيس: ﴿ وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون ﴾[4]، أي منتظرة لما يأتي به المرسلون من خير وشر، وبقول القائل: إنما ينظر العبد إلى سيده، وإنما أنظر إلى الله ثم إليك. وقال الله تعالى، يخبر عن أعدائه أنه لا ينظر إليهم ولا يكلمهم[5]. (و) مثل (قوله تعالى، حاكياً عن الأشقياء) كالمنافقين، وغيرهم ﴿ انظرونا ﴾[6]، أي انتظرونا، أي تأتوا في مسيركم إلى الجنة منتظرين لنا ﴿ نقتبس من نوركم ﴾، أي نستضيء بنوركم فنمشي في ضوءه معكم، لأن المؤمنين يسرع بهم إلى

---

(١) القاضي المعتزلي ضرار بن عمرو هكذا قال الذهبي في ترجمته إلا أن المعتزلة ترفضه عضواً في طبقاتها ولذلك لم تورده، ولضرار أقوالاً بعضها يوافق المعتزلة وأخرى توافق أهل السنة من ذلك قوله في نفي نسبة الفعل إلى العباد، وقوله بأن الاستطاعة قبل الفعل. الميزان ٣٢٨/٢، الخياط، الانتصار ١٣٣.

(٢) القيامة: ٢٢.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث.

(٤) النمل: ٣٥.

(٥) وهو قوله تعالى: ﴿ ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ﴾... آل عمران: ٧٧.

(٦) تتمة الآية: ﴿ انظرونا نقتبس من نوركم ﴾.. الحديد: ١٣.

الجنة، ونورهم يسعى بين أيديهم، والأشقياء في ظلمة شديدة، فقوله تعالى، انظرونا، (أي انتظرونا)، وذلك أن المؤمنين كانوا إذا ألقى عليهم الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً من العلم يقولون: ﴿ راعنا ﴾، أي انتظرنا وأمهلنا حتى نتفقه، وكان لليهود كلمة يتسابون بها، وهي: راعنا، فلما سمعوا من المسلمين راعنا[1] غنموا الفرصة وخاطبوا الرسول بها، وعنوا كلمتهم المسبة، فنهى المسلمون عنها، وأمروا بما في معناها، وهو أنظرنا، أي انتظرنا. و (قال الشاعر)، وهو حسان بن ثابت[2]:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص

أي منتظرة. فالنظر في الثلاث آيات، وفي قول الشاعر بمعنى الانتظار.

(و) أما الخبر الذي احتجوا به فهو مع كونه مصادماً لأدلة العقل (مقدوح فيه)، أي قد قدح فيه علماء الحديث وذكروا أنه مكذوب على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وذلك أنه روى عن قيس ابن أبي حازم[3] عن جرير بن عبد الله البجلي[4].

قال السيد مانكديم[5]: «وقيس هذا مطعون فيه من وجهين: أحدهما أنه كان يرى رأي الخوارج. ويروي أنه قال: «منذ سمعت عليا على منبر الكوفة يقول: أنفروا إلى بقية الأحزاب، يعني أهل النهروان، دخل بغضه في قلبي». ومن دخل بغض أمير المؤمنين

---

(١) تتمة الآية قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعناً وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم ﴾. البقرة: ١٠٤.

(٢) حسان بن ثابت الصحابي المشهور عرف بشعره في الذود عن الإسلام إزاء أعدائه، والبيت الذي ذكره المؤلف لم أقف عليه في ديوانه، وقد نسبه أيضاً الدكتور عبد الكريم عثمان إليه في تحقيقه للأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار. توفى حسان سنة ٥٤ هـ. د. سامي مكي العناني، الشعر والإسلام ص٢٨ وتاريخ الأدب العربي ١/١٥٢.

(٣) أحد الصحابة الاجلاء. قال الذهبي كان يحمل علي علي، وقد اختلف حوله فبعضهم قال انه ثبت حجة، وآخرون قالوا منكر الحديث، توفى قيس سنة ٩٨ هـ. الميزان ٣/٣٩٣.

(٤) أحد الصحابة الاجلاء، وهو من بجيلة اليمنية، وكان جرير قد قدم وقومه إلى المدينة للمبايعة، ثم بعثه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى ذي الكلاع الحميري يزيد بن يعفر أحد أقيال اليمن. توفى جرير سنة ٥١ هـ. الاصابة ١/٢٣٢، خلاصة السيرة الجامعة ١٦٩، د. نزار عبد اللطيف، أهل اليمن في صدر الإسلام ١٠٥.

(٥) مانكديم ششديو، تقدمت ترجمته.

قلبه فأقل أحواله أن لا يعتمد على قوله. والثاني: أنه خولط في عقله آخر عمره، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز».

وقال الشيخ أحمد بن محمد الرصاص[1]: «انه لا يرجع في أصل هذا الخبر إلا إلى قيس ابن أبي حازم، وهو غير عدل لبغضه عليا (عليه السلام) ولأنه كان متولياً لبني أمية ومعيناً لهم على أمرهم».

وقال الفقيه يحيى بن حميد[2] في كتاب (تنقيح الفوائد)، بعد ذكره لهذا الخبر برواية جرير بن عبد الله، وقد روى هذا الخبر في البخاري من رواية اليمان[3] قال: «أخبرنا سعيد[4] عن الزهري[5]، أوصله إلى أبي هريرة. قال الفقيه حميد: «وفي رواية البجلي والزهري وأبي هريرة ما فيها، فإن البجلي خالف عليا ولحق بمعاوية. وهدم علي (عليه السلام) بيته. والزهري كان في شرطة هشام[6]، وروى أنه كان من حرسه خشية زيد بن علي (عليه السلام). وأبو هريرة قد اتهمه عمر بكثرة الرواية حتى أنه كتب إليه لتنتهين عن كثرة الرواية عن رسول الله أو لألحقنك بجبال دوس. وقال بعض علماء الحديث ما كانوا يأخذون بحديث أبي هريرة إلا ما كان عن جنة أو نار. وقد تولى المدينة لمعاوية، وكان يعزله مرة ويرجعه أخرى. وقال يحيى بن سعيد[7] عن ابن المسيب قال: كان أبو هريرة إذا أعطاه معاوية سكت، وإذا تسل عنه تكلم». وفيه كلام كثير مشعر بعدم قبول روايته، وان صح على سبيل الفرض والتقدير (فمعناه ستعلمون ربكم)، لأن الرؤية تستعمل بمعنى

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) أبو حذيفة اليمان بن المغيرة قال عنه البخاري منكر الحديث يروي الأحاديث المنكرة. توفى اليمان ما بين ٦٠ — ٧٠ هـ. تهذيب التهذيب ١١/٤٠٦.

(٤) سعيد بن المسيب المخزومي ولد في خلافة عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) وهو من التابعين الأجلاء الذين عرفوا بالعلم والفقه. توفى ابن المسيب سنة ٩٤ هـ. تهذيب التهذيب ٤/٨٤.

(٥) محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري كان في الأمر قاضياً على المدينة ثم انتقل إلى الشام واستقر بها. توفى سنة ١٢٤ هـ. الذهبي سير أعلام النبلاء ٥/ص٣٢٦.

(٦) الخليفة الأموي، وقد تقدمت ترجمته.

(٧) يحيى بن سعيد القرشي، قال الذهبي: لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد، وهنالك آخران بهذا الاسم. لم أقف على تاريخ وفاته، الميزان ٤/٣٧٨.

كثيراً كقوله تعالى: ﴿ ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ﴾[1]، أي ألم تعلم؟ وقوله تعالى: ﴿ ألم ترى إلى الملأمن بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم ﴾[2]، أي ألم تعلم؟ (و) كذلك قول الشاعر:

رأيت الله إذ سمى نزاراً وأسكنهم بمكة قاطنينا[3]

أي علمته. ويقول القائل: رأيت عقل زيد صحيحاً، ونظرت إلى عقله، والعقل عرض في القلب لا يرى بالعيون. وكذلك يقال: رأينا غضبه ورضاه، ونحو ذلك كثير في القرآن ولغة العرب. روى أن إعرابياً سأل أبا جعفر محمد بن علي بن الحسين[4] (عليهم السلام) فقال: «رأيت الله حين عبدته؟ فقال: ما كنت لأعبد شيئاً لم أره. فقال: كيف رأيته؟ فقال: لم تره العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، منعوت بالعلامات، معروف بالآيات، هو الله الذي لا إله إلا هو. فقال الأعرابي: الله أعلم حيث يجعل رسالاته».

وأيضاً قد تقرر أنه يجب رد المتشابه من القرآن إلى المحكم، كما قال تعالى: ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخرى متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ﴾[5]. والمحكم في هذه المسألة هو قوله تعالى: ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿ لن تراني ﴾، لأنه الموافق لأدلة العقل، وهو نص لا يحتمل التأويل، ولهذا قال (عليه السلام): (لنا)

---

(١) الفرقان: ٤٥.

(٢) البقرة: ٢٤٦.

(٣) هذا البيت للكميت بن زيد الأسدي من قصيدة يهجو فيها اليمانية ونفتخر بنزار العدنانية وقد نقض شاعر اليمانية دعيل بن علي الخزاعي هذه القصيدة بقصيدة ذكر فيها مناقب اليمن وفضائلها، انظر مقدمة الدامغة للهمداني الحسن بن يعقوب تحقيق الأستاذ محمد بن علي الأكوع ص٤٨.

(٤) أبو جعفر محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين، الإمام الخامس في سلسلة الأئمة الأثني عشرية والاسماعيلية. وقيل له الباقر لما ورد من حديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بأنه يبقر العلم بقراً، يتوسع، ولد بالمدينة سنة ٧٥ هـ وتوفى سنة ١١٤ هـ. د. أحمد صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية ٣٥٧.

(٥) آل عمران: ٧.

(٦) الانعام: ١٠٣.

حجة ودليلاً على بطلان قول مخالفينا من السمع قوله تعالى: ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾، ولم يفصل تعالى، بين رؤية الدنيا، والآخرة، ولا بين المؤمن، وغيره. وقوله تعالى: ﴿ لن تراني ﴾ في جواب موسى: ﴿ رب أأني أنظر إليك ﴾[1].

قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾ «إن بعض سفهاء بني إسرائيل طلبوا من موسى أن يريهم الله تعالى، بدليل ما حكى الله سبحانه، عنهم من قولهم: ﴿ أرنا الله جهرة ﴾[2]، فأنكر عليهم موسى (صلوات الله عليه) وألزمهم الحجة ونبههم على الحق، فتمادوا وضلوا، وقالوا: ﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾[3]، فأراد موسى (عليه السلام) أن يسمعوا النص من الله سبحانه، باستحالة ذلك، فقال الله سبحانه، لن تراني، وخر موسى (صلوات الله عليه) مغشياً عليه من تلك المقالة العظيمة. فانظر إلى اعظام الله سبحانه وتعالى، أمر هذه المسألة، وكيف أرجف الجبل بطالبيها وجعله دكا، وكيف أصعقهم، ولم يخل كليمه من ذلك مبالغة في اعظام الأمر، وكيف سبح ربه ملتجئاً إليه، وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه، وقال: ﴿ أنا أول المؤمنين ﴾[4] [5].

وقال الهادي (عليه السلام): «معنى قوله تعالى: ﴿ أرني أنظر إليك ﴾، فهو أراني آية من عظيم آياتك انظر بها إلى قدرتك وازداد بها بصيرة في عظمتك. فقال: ﴿ لن تراني ﴾. يقول لن تقدر على نظر شيء من عظيم الآيات التي لو رأيتها لضعف جسمك ولطوي مركبك، ولأهلكتك ولما قدرت على النظر إليها لعجزك وضعف مركبك، ولكن انظر إلى هذا الجبل الذي هو أعظم منك خلقاً، فإن استقر مكانه إذا أريته بعض ما سألتني أن أريكه فسوف ترى ما سألت من عظيم الآية. ولن تقدر على ذلك أبداً

(١) الاعراف: ١٤٣.
(٢) النساء: ١٥٣.
(٣) البقرة: ٥٥.
(٤) الأعراف: ١٤٣.
(٥) انظر الكشاف ١١٥/٢، والمؤلف تصرف في النص.

ولا تقوم له أصلاً. ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ﴾[1]، معنى تجلى، أي أظهر آيته وأبان نقمة ربه ». انتهى.

ومثل هذا الكلام عن موسى (عليه السلام) ذكر القاسم بن ابراهيم[2] (عليه السلام) وقال: « فكيف يتوهم أن يكون موسى (صلى الله عليه وآله وسلم) سأل ربه مسألة القوم الذين أخذوا بالنقم من أجل تلك المسألة التي سألوا موسى أن يريهم الله جهرة، وقد علم موسى أن سؤالهم عن ذلك شرك، وقد نهى موسى قومه عن معاني الشرك كلها، ولم يكن (صلى الله عليه)، ليخالفهم إلى ما نهاهم عنه، لأن مسألة القوم به كفر لا يجوز أن يتوهم على موسى أن يسأل الله مسألة هي كفر، ولو كانت مسألة موسى على ما توهم المشبهون لنزلت به من الله العقوبة مثل ما أنزلت بغيره ». انتهى.

وهذا (فرع) آخر يتفرع على كونه تعالى، لا يشبه شيئاً، وهو أنه تعالى، (لم يلد ولم يولد)، كما ذكر الله تعالى، في سورة الصمد حين سألت اليهود، لعنهم الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الله تعالى، فأنزل الله عليه سورة الصمد. وقال بعض اليهود قال في الكشاف: « هم ناس من اليهود ممن كان بالمدينة وما هو بقول كلهم »[3].

وعن ابن عباس، (رضى الله عنه) جاء إلى رسول الله سلام بن مشكم، ونعمان ابن أبي أوفى، وشماس بن قيس، ومالك بن الصف فقالوا ذلك، وقيل قاله فنحاص؛ أعني ما أشار إليه الإمام (عليه السلام) بقوله: (بل ولد)[4] الله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، (عزير). قال صاحب الكشاف: « وسبب قولهم ذلك في عزير أن اليهود قتلوا الأنبياء بعد موسى (عليه السلام) كما حكى الله عنهم في غير موضع من كتابه العزيز، فرفع الله عنهم التوراة ومحاها عن قلوبهم، فخرج عزير، وهو غلام يسيح في الأرض، فأتاه

---

(١) الأعراف: ١٤٣.

(٢) الرسي، تقدمت ترجمته.

(٣) انظر: ٢/١٨٥.

(٤) في المتن: أكل اليهود، وانظر قصة هؤلاء اليهود في سيرة ابن هشام جـ٢/ص٢٧٣ إلى ٢٨٤ طبعة المكتبات الأزهرية دون تاريخ.

جبريل فقال : إلى أين تذهب ؟ فقال : أطلب العلم فحفظه التوراة ، فاملأها عليهم لا يخرم حرفاً . فقالوا : ما جمع الله التوراة في صدره إلا أنه ابنه »[١] .

فرقـــة العنانيـــة

واليهود فرق كالنصارى منهم العنانية : وهم أصحاب عنان بن داود[٢] الذين قالوا : أن نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) رسول إلى العرب خاصة . والمالكية : أصحاب مالك[٣] تلميذ عنان . والجالوتية : أصحاب رأس الجالوت[٤] ، وغيرهم .

وقال (بعض النصارى) وهم .... [٥] (بل ولد) سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، المسيح (عيسى) بن مريم (عليه السلام) وهؤلاء هم الذين حكى الله سبحانه ، مقالتهم بقوله ، عز وجل : ﴿ وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل ﴾[٦] . وهم الذين قالوا الملائكة بنات الله . وقد بين الله سبحانه ، افكهم بقوله : ﴿ فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون . أم خلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون . ألا إنهم من أفكهم ليقولون . ولد الله وانهم لكاذبون ﴾[٧] وقال (بعض اليهود ، وبعض النصارى معاً) ، أي أجمعوا على هذا القول معاً (هم أبناء الله) ، كما حكى الله عنهم في قوله : ﴿ وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ﴾[٨] . ولا أدري هل هذا القول قول مستقل؟ لم أقف عليه إذ هو داخل فيما قبله . قال في الكشاف : « معنى قوله تعالى ، حاكياً : أبناء الله ، أي أشياع أبني الله عزير

---

(١) انظر ١٨٥/٢ .

(٢) هو عنان بن داؤد رأس الجالوت ، يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد ويقتصرون على أكل الطير والظبا ويذبحون الحيوانات من قفا الرقاب . انظر تفاصيل عقيدتهم في الملل ٣/ ٢٠ ، ٢١ .

(٣) لم أقف على ترجمة هذه الفرقة .

(٤) عنان ورأس الجالوت شخصية واحدة كما في « الملل » .

(٥) بياض في الأصل .

(٦) التوبة : ٣٠ .

(٧) الصافات : ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ .

(٨) المائدة : ١٨ .

والمسيح، كما قيل لاشياع أبي خبيب، وهو عبد الله بن الزبير[١] : الخبيبيون . وكما كان يقول رهط مسلمية[٢] : نحن أنبياء الله . ويقول أقرباء الملك، وذووه، وحشمه نحن الملوك »[٣] . انتهى .

الرد على اليهود والنصارى

وعن اليهود في عزير أنه كان يحفظ التوراة ولم يحفظها أحد قبله، وعن النصارى في المسيح حدوثه من غير أب، أي أدعت كل فرقة ذلك، وإلا فكل فرقة تضلل الأخرى، (قلنا) في الرد عليهم في دلالة العقل (الولد يستلزم الحلول) في الوالد (ثم الانفصال) بعد ذلك عنه، كما ذلك معروف، (ولا يحل إلا في جسم، ولا ينفصل إلا عنه)، أي عن الجسم، (والله تعالى، ليس بجسم كما مر) تقريره بالأدلة العقلية . (و) أما الأدلة السمعية، فمنها ما أنزل الله سبحانه، من سورة الصمد حين سألت اليهود أو قريش محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الله، عز وجل، حيث قال: « بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله أحد الله الصمد (لم يلد ولم يولد) ولم يكن له كفؤاً أحد » . (و) كذلك (قال) تعالى، (حاكياً) عن الجن الذين استمعوا القرآن ومقرراً لقولهم: ﴿ وأنه تعالى جد ربنا ﴾، أي تعالى شأنه وسلطانه، ﴿ ما اتخذ صاحبه ولا ولدا ﴾[٤]، أي تنزه عن ملامسة النساء وطلب الولد . وكذلك قال تعالى: ﴿ وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون . بديع السموات والأرض (أني يكون له ولد تكن له صاحبة) وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ﴾[٥] . فنفى سبحانه، عن نفسه الولد والصاحبة التي يكون منها الولد . وقال تعالى: ﴿ وقل الحمد لله الذي لم يتخذ

---

(١) يكنى بأبي بكر، تولى الخلافة بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة ٦٤ هـ نازعه أمر هذه الخلافة عبد الملك بن مروان، وانتهى الأمر بمقتله سنة ٧٤ هـ تاريخ الخلفاء ص١٩٧ .

(٢) مسليمة الكذاب .

(٣) انظر ٦٠٢/١ .

(٤) الجن: ٣ .

(٥) الأنعام: ١٠٠، ١٠١ .

ولداً ﴾[1] . وقد (صح) ، أي القرآن والاستدلال به (بما يأتي) في كتاب النبوات ، إن شاء الله تعالى ، من الدليل الباهر ، وهو المعجز الدال على صدق الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وكون ما جاء به عن الله سبحانه ، حقاً وصدقاً . واعلم أنه يجوز الاستدلال بالقرآن على تنزيه الله سبحانه ، ونفى التشبيه عنه ....[2]

---

(١) الأسراء: ١١١ .

(٢) بياض في الأصل مقدار سطر ونصف .

[٧] (فصل) في الفناء[١]

قال المسلمون وأكثر أهل الملل الكفرية : (والله ، تعالى لا يجوز عليه الفناء) ، والفناء هو ضد البقاء ، وسيأتي الكلام فيه ، إن شاء الله تعالى ، وذلك ، (لأن الفناء لا يكون إلا بقدرة قادر) ، لأنه إعدام الموجود ، فهو فعل يتعلق بالموجود لافنائه واعدامه ، ولا بد للفعل من فاعل قادر ، إذ لا تأثير لغير القادر ، كما مر في فصل المؤثرات . (والله سبحانه وتعالى ، ليس من جنس المقدورات) ، لما ثبت من أنه ، تعالى ليس بجسم ولا عرض ، والمقدورات كلها إنما هي أجسام ، وأعراض ، فاستحال تعالى ، عليه الفناء لذلك .

وقال (بعض العلية) ، وهم من زعم أن للعلة تأثيراً كتأثير الفاعل ، وهم بعض المعتزلة الذين يقولون : أن العلل تؤثر في الصفات والأحكام ، ومن ذلك قولهم : أن ذاته تعالى ، واجبة الوجود لذاته ، ومعناه : أن ذاته موجبة لوجوده ، وإلى هذا أشار الإمام (عليه السلام) بقوله : (بل لأن ذاته أوجبت وجوده) فلا يصح عليها الفناء لذلك . وكذلك سائر صفات ذاته تعالى ، من كونه تعالى ، قادراً ، وعالماً ، وحياً ، وأنها موجبة عن الذات ، كما

(١) زيادة أضفناها لاقتضاء الاخراج .

سبق ذكره. قال الإمام المهدي (عليه السلام) في كونه تعالى، عالماً في الأزل: «وإذا علم تعالى، بعض الأشياء استلزم ذلك علم الأشياء جميعاً لذاته، إذ لا اختصاص لذاته ببعضها، وإذا علم الأشياء كلها لذاته كان على صفة العالمية في الأزل، وهو المطلوب». انتهى.

قالوا: (والذات)، أي ذات البارئ تعالى، (ثابتة في الأزل)، إذ هو الأول والآخر، والظاهر والباطن. (وهو)، أي الوجود أمر زائد عليها لكنه (لا يتخلف عنها)، أي عن ذات الله، (كما مر لهم) في المؤثرات، فلزم من ذلك وجوده تعالى، في الأزل واستحالة الفناء عليه، لوجود العلة المقتضية لوجوده تعالى، في الأزل. (لنا ما مر عليهم) من أنه لا تأثيره للعلة، وأن صفات الله سبحانه، هي ذاته لا أمور زائدة على ذاته، جل وعلا، (وان سلم) ما أدعوه من تأثير لعلة (لزم وجود سائر الذوات)، أي ذوات الأجسام (بذلك الايجاب) الذي زعموه، وهو إيجاب الذوات للصفات والأحكام (عندهم) وإنما لزمهم ذلك (حيث جعلوها)، أي الذوات (ثابتة في الأزل)، كما سيأتي لهم، (وهو) أي تأثير العلة بزعمهم (تأثير ايجاب بلا اختيار)، كما سبق لهم من أن العلة توجب المعلول وتقارنه ولا اختيار لها، (فما وجود بعض الذوات به)، أي بذلك الايجاب حيث جعلوه مختصاً بالبارئ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (أولى من بعض)، وهو سائر ذوات الأجسام والأعراض، إذ لا اختيار للعلة، (كما مر) لنا عليهم في فصل المؤثرات (ولزم عدم فنائها)، أي عدم فناء سائر الذوات (كذلك)، أي كذات البارئ تعالى، (وذلك)، أي عدم فنائها باطل اجماعاً (بما يأتي، إن شاء الله تعالى) في فصل فناء العالم من كتاب العدل. (ولزم أيضاً) من قولهم أن ذاته أوجبت صفاته (أن يكون لله تأثيران مختلفان تأثير اختيار، وهو خلقه لمخلوقاته) لكونه فاعلاً وكون الفاعل مختاراً (وتأثير اضطرار)، أي يكون مضطراً عليه غير واقف على اختياره، (وهو ايجاب ذاته تعالى، لصفاته)، بزعمهم، من جملتها كونه موجوداً، (ولا يضطر إلا المخلوق)، إذ الضرورة لا تجوز إلا على من جازت عليه الحاجة، والحاجة لا تجوز على الله سبحانه وتعالى، كما سبق ذكره.

المقتضيـة القائلـون بالصفـة الأخـص

قالت (المقتضية)، وهم من أثبت تأثير المقتضي، وهو الصفة، الأخص، وهم أبو هاشم ومن تابعه: (بل) إنما لم يجز عليه تعالى، الفناء، (لأن المقتضي) وهو الصفة الأخص (أوجب وجوده تعالى، كما مر) لهم في فصل المؤثرات، حيث زعموا أن الصفة الأخص اقتضت صفاته تعالى، الأربع. (لنا) عليهم (ما مر) في فصل المؤثرات من أن المقتضي لا دليل على تأثيره، بل قام الدليل على بطلانه، (وان سلم) لهم ذلك (لزم أن توجد سائر الذوات) وجوداً أزلياً، (ولاتفنا كما مر) كما مر لهم من أن المقتضي الذي هو الصفـة الأخص ثابت لكـل ذات، ومـن أن تأثيره تأثير ايجاب لا تأثير اختيـــار، ولا اختصاص لبعض الذوات دون بعض بذلك التأثير. (ولزم) منه أيضاً (أن يكون الله تعالى، محتاجاً إلى ذلك المقتضي) الذي أوجب وجوده وصفاته، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، (إذ لولاه)، على زعمهم، (لما كان تعالى، موجوداً، ولا حياً، ولا قادراً، ولا عالماً)، كما سبق من تقرير كلامهم. والقول بذلك أمر عظيم، وخطر جسيم. (فإن قيل فهل يكفرون؟).

القائلـون بالعلـة لا يكفـرون عنـد صاحـب الأساس

أي فهل يكفر من جعل ذات الباريء تعالى، أو المقتضي الذي هو الصفة الأخص علة في صفاته؟ لما يلزم من القول بذلك من الجهل بالله تعالى، واضطراره وتشبيهه بغيره، لأنه من جزم باحتياج الله سبحانه، إلى شيء أو يشبهه بشيء، فلا شك في كفره لجهله بالله سبحانه، ونسبة صفة النقص إليه تعالى.

وهل يكونون كالمجبرة، والمشبهة كفاراً، لجهلم بالله سبحانه، ونسبتهم صفات النقص، والجور إليه، تعالى عن ذلك حيث جعلوا صفات الله سبحانه، معاني قائمة بذاته، ونسبوا فعل الظلم، والجور إليه، وشبهوه بخلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. قال (عليه السلام): (قلت: لا)، أي لا يكفرون بذلك، (لأنهم)، أي القائلين بتأثير العلة والمقتضي (لم يثبتوا شيئاً محققاً يكون الله تعالى، مضطراً بسببه أو محتاجاً إليه تحقيقاً

لتلاشي ذلك) ، أي لبطلانه . أما المقتضية فواضح قولهم في تلاشي المتضي كما مر . وأما من جعل الذات علة في الصفات ، فإنهم قالوا : إن الصفات أمور زائدة على الذات لا تسمى شيئاً ولا لاشيء مع انكارهم أيضاً أن تكون ذات الباريء علة في الصفات (كما سبق ذكره عنهم)[1] في فصل المؤثرات ، (فلم يجهلوا الله سبحانه ، ولم يتعمدوا سب الله وإنما أخطأوا حيث لم ينتبهوا لذلك اللازم) من كونه تعالى ، مضطراً ، ومحتاجاً ، ومشبهاً لغيره من الذوات في الذاتية ، وفي الثبوت في الأزل ، (ومن لم يتعمد سب الله فلا إثم عليه لقوله تعالى : ﴿ وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به) ولكن ما تعمدت قلوبكم ﴾[2] ، (ولم يفصل) ، تعالى ، بين الخطأ في مسائل التوحيد والخطأ في غيرها . ولقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »[3] ، ولم يفصل (صلى الله عليه وآله وسلم) بين خطأ وخطأ كذلك .

يرى الشارح كفر القائلين بالعلة والاقتضاء

فإن قيل : قد ثبت بالأدلة القاطعة بطلان أقوال المعتزلة وفساد عقائدهم في معرفة الله سبحانه وصفاته ، وصحة أقوال أئمة أهل البيت (عليه السلام) في ذلك بالأدلة القاطعة والبراهين الواضحة ، وقد علم أن الحق في ذلك مع واحد ، وسمع قول الله سبحانه ، فما[4] بعد الحق إلا الضلال . والمخطيء في معرفة الله تعالى ، غير معذور وإلا لعذرت المجبرة ، والمشبهة ، وسائر فرق الكفر من الدهرية والمنجمة ، وغيرهم . وأما أنهم لم يثبتوا شيئاً محققاً لتلاشيه ، فإنما هو متلاشي عند أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ومن تبعهم من أهل الحق . وأما عند المعتزلة وفي عقيدتهم فقد قطعوا وجزموا بأن ذات الباريء سبحانه ، مشاركة لسائر الذوات في الذاتية ، وفي العلم بها على انفرادها . وان صفاته مشاركة لسائر الصفات في كونها أمور زائدة على الذات ، وأنه تعالى ، لا يخالف مخالفة إلا

---

(١) في المتن : كما مر .

(٢) الأحزاب : ٥ .

(٣) من الأحاديث المشهورة ، المقاصد ٢٢٨ .

(٤) في الأصل : فماذا .

بصفة الأخص على قول أبي هاشم ومن تابعه، أو بوجوب صفاته الأربع في حقه تعالى، دون غيره، فإنها جائزة في حقه[1] على قول أبي علي ومن تابعه، مع تصريح البهشمية بالاقتضاء والايجاب، وأن البارئ لا يستحق صفة لذاته غير الصفة الأخص، وان من لم يعلمها فهو جاهل بالله وكافر به، وقولهم في الصفة الأخص أنها لا شيء ولا لا شيء إلى آخر ما ذكروه فيها لا ينقض ما قطعوا به وجزموا من أن صفاته تعالى، مقتضاة عنها، ومع قطعهم وجزمهم بأن ذوات العالم وأصوله ثابتة في الأزل على حد ثبوت الله وأنها مشاركة له سبحانه، في ذلك. وقولهم بأنها ثبتت هي وصفاتها الذاتية لها من صفات الأجناس لا بتأثير الله سبحانه، ولا غيره من فاعل أو علة، وإنما هو لذاتها، وأنها متميزة في حال عدمها بالمماثلة لما ماثلها والمخالفة لما خالفها، وأنه ليس لله تأثير ولا فعل إلا في صفة ايجاده لها فقط مع كون الوجود الذي هو صفة لها غير معلوم لله سبحانه، عندهم، كما سبق ذكره في غير موضع. وقد حكى الإمام المهدي (عليه السلام) في شرحه (دامغ الأوهام) عن السمرقندى[2]، وقد ذكر عنه مسائل من أول كتابه المسمى (الصحائف الآلهية) حيث قال: «أعلم أن السمرقندي أورد في أول كتابه (الصحائف الآلهية) مسائل في الوجود والعدم وما يتعلق بهما ربما توهم المطالع فيه ومنها أو أكثرها غريب لم يتكلم عنها أصحابنا ولا نحن في شرحنا هذا فرجحنا ذكرها وبيان كون شرحنا هذا قد انتظمها انتظاماً شافياً».

المعدوم الممكن ثابت في العدم

ثم ذكر المسائل إلى أن قال: «المسألة السادسة قال ـ أي السمرقندى ـ ما معناه: واتفق أهل الحق على أن المعدوم حالة العدم نفى محض فليس بشيء وإنما تعرض له الشيئية مع أحد الوجودين، يعني الخارجي والذهني. قال وذهبت المعتزلة إلى أن المعدوم

---

(١) رأي أبي علي في الصفات، وهي الصفات الأربع التي ذكرها المؤلف أنها واجبة لله وانها غير زائدة على الذات بل هي عين الذات. انظر شرح الأصول الخمسة ١٨٢.

(٢) السمرقندي هو أبو البقاء، هكذا جاء تعريفه فوق غلاف كتابه المذكور الصحائف الإلّهية المخطوط بالجامع الكبير بصنعاء ولم أقف على تاريخ وفاته ولكنه من علماء القرن الخامس الهجري، وهو من سمرقند كما يتضح من النسبة.

الممكن ثابت حالة العدم، وزعموا أن الثبوت أعم من الوجود، وفسروه بكون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية[1]. مثلاً قالوا: والمعنى بكون السواد المعلوم ثابتاً لونه في حالة العدم متميزاً عن البياض. قال: وسلموا أن المعدوم الممتنع نفي محض، وسموه منفياً. وقسموا الثابت إلى موجود ومعدوم. والمعدوم إلى ثابت ومنفي. وجعلوا المعدوم في مقابل الوجود. والثابت في مقابلة المنفي. ثم قالوا: لا تأثير للفاعل في ثبوت الماهية في اعطاء الوجود. قال: وهذا بعينه قول الفلاسفة»[2]. قال الإمام المهدي (عليه السلام): «وقوله ان المعتزلة قسمت المعدوم إلى ثابت ومنفي غير سديد، فانهم لا يسمون المنفي معدوماً». انتهى ما ذكره الإمام المهدي (عليه السلام).

وإذا كان هذا معتقد المعتزلة فأي مقالة أقبح وأشنع بأنه لا تأثير لله سبحانه، في إثبات ذوات أصول العالم ولا في صفاته الذاتية له، وأنه غير عالم بصفتها الوجودية مع كونه هو الفاعل والموجد لها، ومع كون مقالتهم هذه تشبه قول الفلاسفة بأن أعيان العالم موجودة في القدم، وقياسهم للبارئ تعالى، على المخلوقين في كثير من مسائل الصفات، وقولهم: أن مقدوراته تعالى، لا نهاية لها لأجل كونه تعالى، قادر لذاته، أو لما هو عليه في ذاته، ويجب أن يثبت مقدوره في الأزل، لأجل تعلق القدرة به. وقولهم: أنه يستحيل فناء بعض الجواهر دون بعض، ولا يمكن ولا يقدر الله عليه، بل إذا أراد الله فناءها أوجد عرضاً لا في محل مضاداً لها فيفنيها دفعة واحدة ثم يفني بعدها، وأن فناءها هو سلب وجودها حتى تكون على ما كانت عليه قبل وجودها للعلة التي أعتلوا بها[3] في ثبوتها في الأزل. وقولهم في إدراك البارئ سبحانه، بأنه أمر زائد على علمه متجدد مثل إدراك المخلوقين إدراكاً حقيقياً قياساً على إدراكنا، لأن أحدنا قد يدرك ما لا يعلم ويعلم ما لا يدرك، كلوا

(١) هكذا في الأصل، والمعنى غير واضح، وقد يعني به أن تقرير ماهيته هي ذلك العدم الثابت، كما هو رأي القائلين بشئية المعدوم.

(٢) هنالك فرق بين الفاعل لدى كل من الفلاسفة والمتكلمين فعند الفلاسفة، يطلق الفاعل على طبائع الموجودات الطبيعية كالنار والحرارة وهو أيضاً ينقسم إلى قسم فاعل بذاته وفاعل بالقوة، فالأول أي بذاته كالحرارة، أما الثاني فكالنار وعند المتكلمين فإن الفاعل لا يطلق إلا على الله وعلى الكائن الحي العاقل وهذا الأخير إنما أطلق عليه ذلك مجازاً. انظر الشفاء ٢/٢٦٣، ٢٦٨، والايجي، المواقف ٨٧، د. حسام الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٧٦.

(٣) في الأصل: فيها.

أغمض عينيه ثم إذا فتح، حتى أنه يدرك الألم واللذة، إلا أن إدراكه لهما جميعاً[١] بغير حاسه. وقولهم في الإرادة: أنه تعالى، مريد بإرادة وكاره بكراهة، وأن تلك الإرادة والكراهة محدثة لا في محل، وغير ذلك من المسائل المخالفة للحق القاضية بجهلهم بالله سبحانه، ونسبة صفة النقص والجور إليه تعالى، فإذا كان الأمر على ما ذكرناه فلم لم يكفروا كالمجبرة والمشبهة؟

والجواب، والله الموفق: أن التكفير والتفسيق لا يثبتا إلا بدليل قاطع، وتحقيق تشبيهه تعالى، بغيره[٢] ....[٣]

قال الإمام (عليه السلام): (بخلاف المجبرة فإنهم جهلوا بالله سبحانه، حيث أثبتوا له أفعالاً قبيحة لا تتلاشى)، أي لا تبطل عندهم، ولا يمكنهم الرجوع عنها، ولا يقبلوا فيها البيان عند المناظرة وإقامة البرهان، وذلك من نسبة الظلم إليه، تعالى عن ذلك، وخلف الوعد والوعيد، وعقاب من لا يستحق العقاب، وإثابة من لا يستحق الثواب (فكفروا بذلك)، أي بجهلهم بالله سبحانه، (وسبوا الله بنسبتها)، أي الأفعال القبيحة (إليه تعالى، عمداً) لأخطأ (حيث نبههم علماء العدلية) على خطائهم في اعتقادهم، وأقاموا لهم الحق بالأدلة الواضحة فكابروا وعاندوا (فكفروا أيضاً) مرة ثانية (بذلك) الذي ذكرناه من سب الله سبحانه، بعد الكفر الأول الذي هو الجهل بالله عز وجل.

قلت: وقول الإمام (عليه السلام) فيما سبق «وإنما أخطاؤا حيث لم ينتبهوا لذلك اللازم» أما حيث لم ينبههم أحد من علماء أهل البيت (عليهم السلام) على خطائهم في

---

(١) في الأصل: إلا أن إدراكه لهما جميعاً لها. والعبارة بهذه الصورة غير مستقيمة، كما أن العبارة من قوله: كلوا أغمض عينيه، إلى قوله بغير حاسة. أيضاً غير مستقيمة وواضحة الركاكة والنقص.

(٢) هذه الفقرة في الأصل مكتوبة بخط رديء جداً يختلف عن خط المخطوطة وهي واضحة بأنها ليست بخط ناسخ المخطوطة، وقد كتب في ختام هذه الفقرة كلمة بياض مما يدل على أن الناسخ لم يكتب هذا الجواب.

(٣) بياض في الأصل مقدار خمسة أسطر يقابله في الهامش تعليق للاجابة عن سؤال المؤلف في التكفير وهو قوله: « ان المعتزلة تثبت أشياء محققة لا تتلاشى فيجب أن يكفروا، ومن الجواب على ذلك أن من حق التكفير بالألفاظ التزام معناها، وتفسيرهم إياها بما ذكروه في كتبهم، وبما تحتمله مقاصدهم عاصم عاصم لهم عن ذلك وعن الخطأ أيضاً حتى ينتبهوا للازم. وغاية ما في ذلك أن يقودوا إلى التكفير بالالزام، وتصريحهم باثبات الله وتوحيده وبما يحق له من الصفات في إثبات العدل وما يتصل به من المعارف الجميلة صارف عنه. والله أعلم».

اعتقادهم ولم يوضح لهم حجة ولا برهاناً في المعتقد الحق فلا شك أنه يصح اطلاق اسم الخطأ عليهم، ولكن يقال: هل يعذر من أخطأ في معرفة الله تعالى؟ وأما إذا وقع التنبيه لهم وإيضاح الحق لم ينتبهوا ولم يرجعوا عن معتقدهم بل صمموا عليه وحقروا علم من أنكر عليهم، واعتقدوا أنه لم يبلغ من العلم إلى حيث بلغوا، ولم يقف منه على ما وقفوا، كما قد روى بعض ما وقع من المناظرة بينهم وبين أهل البيت (عليهم السلام) من ذلك ما جرى بين واصل بن عطاء وجعفر الصادق[1] (عليه السلام) وكما قد روى عنهم في حق أهل البيت (عليهم السلام) عن أنهم اشتغلوا بالجهاد عن التحقيق في علم أصول الدين فقنعوا بالجمل، وليت شعري هل وقف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على ما وقفوا وبلغ في العلم حيث بلغوا؟ فلم لم يعلمه أصحابه وأمته منه، وهو معلم الشرائع. والنبي عن الله سبحانه، بما لم ينبي غيره عنه تعالى. وكما قد روى من تصميمهم على معتقدهم بعد مناظرتهم، كما وقع بين أبي هاشم ووالده عن أبي علي[2] في الصفة الأخص حتى قال أبو هاشم من لم يثبت الصفة الأخص لله فقد كفر. فقال له أبوه: أو تكفرني يا أبا هاشم؟ فقال نعم ويصف المجمل وخافيه. إلى غير ذلك من المناظرات التي تنبه عن الخطأ. ومن المعلوم أنهم قد علموا من خطب أمير المؤمنين (عليه السلام) وأقوال غيره من الأئمة الهادين ما علمه غيرهم.

وأعلم ان من خالف اجماع أهل البيت (عليهم السلام) فلا شك في ضلاله وهلاكه لخروجه عن مركب النجاة، كما جاء في الحديث النبوي «أهل بيتي كسفينة نوح» الخبر.

فاطلاق اسم الخطأ عليهم مع هذه الأمور بعيد إلا أن يراد بهم أخطاؤا الحق، أي الصواب، والله أعلم.

---

(١) ذكر القاضي عبد الجبار في طبقاته جزءاً من هذه المناظرة، انظر ص٢٣٩ من فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

(٢) هو والد أبي هاشم، وتقدمت ترجمته.

[٨] (فصـــل) والله لا إلـه غيــره

أي لا مشارك له في الربوبية والإلٓهية، إذ هو الواحد الذي ليس كمثله شيء، فمعنى الواحد في حقه تعالى، هو المتفرد بصفات الكمال الذي ليس كمثله شيء دون غيره فلن توجد فيه هذه الصفة أبداً (خلافاً للوثنية)، وهم عباد الأوثان، وهي الأصنام على اختلاف طبقاتهم، (والثنوية)، وهم من أثبت مع الله إلهاً غيره، وهم فرق منهم من زعم أن العوالم كلها محدثة الصور قديمة المواد، وأن النور والظلمة قديمان، وأن العالم ممتزج فيهما. ومنهم المجوس، والنصارى فانهم من فرق الثنوية. ولهذا قال (عليه السلام): (والمجوس وبعض النصارى)، يعني بأنهم أثبتوا مع الله إلٓهاً غيره، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وسنبين، إن شاء الله، طرفاً مع ما سبق ذكره من مذاهب هذه الفرق وعقائدها، ثم نذكر الرد عليهم وإفساد مقالتهم ومخالفتهم بمشيئة الله سبحانه وعونه.

أما الوثنية فقال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) «واعلم: أن العلم الضروري حاصل لجميع العقلاء بأن الصورة المعمولة من خشب أو رصاص أو نحاس يستحيل أن تكون موجدة لجميع الخلائق ورازقة لهم، وأن تكون خالقة للسموات

والأرضين وما بينهما، والعلم بفساد هذا من أجلي العلوم الضرورية. وعباد الأصنام والأوثان هم خلق كثير، كما حكينا عنهم، والخلق الكثير لا يجوز اتفاقهم على ما يعلم فساده بالضرورة، فظهر بما ذكرنا أنه ليس عبادة الأوثان والأصنام لأجل كونها خالقة للعالم ولا مدبرة، وحينئذ لا بد لهم من سبب يبعثهم على عبادتها». قال: «وذكر العلماء لهم أسباباً في ذلك وتأويلات منها:

الأول

أن في الأزمنة السالفة كان أكثر الناس على مذهب الصائبة، وكانوا يعبدون هذه الكواكب ويعتقدون فيها أحياناً أنها ناطقة مدبرة عالمة، ثم اتخذوا من تلك الكواكب هياكل مخصوصة فكانوا يعبدونها ويتقربون إليها لا على أن المعبود في الحقيقة هو ذلك الهيكل، بل المعبود هو الكوكب، وذلك الصنم هيكل له.

الثاني

ربما كانوا يعتقدون في بعض الرجال أنهم أبناء الله وأولياء الله فيعبدونهم، فاتخذوا صورهم فعبدوها وتقربوا بها ليكونوا لهم شفعاء عند الله تعالى، يوم القيامة.

الثالث

لعلهم كانوا مجسمة أو حلولية فاعتقدوا لضلالهم حلول الله أو حلول صفة من صفاته في تلك الأجسام فعبدوها وعظموها لذلك.

الرابع

أنهم اتخذوا الهياكل قبلة، كما أن المسلمين لما سجدوا إلى جانب الكعبة سجد هؤلاء إلى جانب الصنم، فليس السجود له هو الصنم بل هو لله تعالى، لكن الكعبة، إنما هي قبلة الصلاة، وهكذا الصنم إنما هو قبلة للصلاة.

الخامس

لعلهم يعبدون هذه الأوثان والأصنام تبركاً وتيمناً بأسمائها، لأن بعض أئمتهم أمرهم

بذلك فيفعلونه امتثالاً لأمره ». قال: وهذه التأويلات هي التي يمكن أن تكون عذراً في عبادة العقلاء، وأهل الذكاء لهذه الأوثان. فأما من عداهم من البله وناقصي العقول فإنه لا يبعد أن يكونوا معتقدين فيها الإلٓهية، ولكن لا عبرة بأقوالهم». قال: «وأقرب التأويلات ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي[1] فإنه ذكر أن كثيراً من أهل الهند والصين كانوا يقرون بالله وملائكته إلا أنهم يعتقدون في الله تعالى، الجسمية، ويقولون أنه تعالى، ذو صورة حسنة كأعجب ما يكون من الصور، وأن الملائكة لهم صور عجيبة رائعة، وزعموا أنهم قد احتجبوا عنهم بالسموات فلا جرم [أن][2] اتخذوا صوراً وتماثيل أنيقة المنظر حسنة الأشكال على الصور التي كانوا يعتقدون اختصاص الله تعالى، بها وملائكته ، ثم يعكفون على عبادتها قاصدين بذلك الزلفى إلى الله وملائكته».

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الوثنية هم عباد الأوثان على اختلاف طبقاتهم.

وأما الثنوية فهم فرق كما سبق ذكره. أما الذين زعموا أن العالم ممتزج من النور والظلمة فنذكر قبل حكاية مذهبهم حقيقة القول في النور والظلمة على ما ذكره الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل)، قال:

«اعلم: أن الحق عندنا أن استنارة الأجسام ليس نفس كونها أجساماً بل يجب أن يكون المرجع بالاستنارة إلى أعراض قائمة بها، وأن الظلمة ليست عن أمر محقق وجودي بل المرجع بها إلى عدم النور. وأما حكاية ما ذكروه فزعموا عن آخرهم أن حصول العالم وتكوينه من امتزاج النور والظلمة، وأنهما كانا في الأصل متباينين لا ثالث لهما ثم امتزجا في أنفسهما فكان حصول هذا العالم من امتزاجهما. وزعموا أن للنور والظلمة أحكاماً:

الحكم الأول

أنهما قديمان، وأن المرجع بحقائقهما إلى نفوس الأجسام. وقالوا: أن كل واحد

(١) أبو معشر جعفر بن محمد البلخي أحد علماء الفلك والتنجيم في عصره، كان في ابتدأ أمره من أصحاب الحديث وأحد الخصوم اللدودين للفيلسوف العربي أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، ولكن تحول إلى الاهتمام بعلم الفلك والتنجيم بعد أن وقف على مكتبه أحد العلماء في هذا المجال ومن ثم انكب على قراءة كتبه حتى اشتهر بذلك. توفى أبو معشر سنة ٢٧٢ هـ بواسط بالعراق بركلمان تاريخ الأدب العربي ٤/٢٠٥.

(٢) زيادة ليتسق الكلام.

منهما أجناس خمسة، واحد منها روح وأربعة أبدان، فروح النور النسيم، والأبدان الأربعة هي: النور والنار والريح والماء. وروح الظلمة هو الدخان، وأبدانها: الظلمة، والحريق، والسموم، والضباب. ثم جعلوا أبدان النور مختلفة الحقائق فيما بينها، وسموها ملائكة، وجعلوا أبدان الظلمة مختلفة فيما بينها، وسموها شياطين، إلى غير ذلك من الخرافات التي هي هوس، وعمايات، ومضاحك، وضلالات». قال: «والذي يتضح لي [من][1] مذهب هؤلاء الثنوية الذي يعنونه بهذه: عالم العقل وقواه، ويعنون بأجناس الظلمة: عالم الطبيعة وقواها، وأن الانسان مركب من العالمين جميعاً، وأنهم موافقون للفلاسفة في المعنى. ولهذا قسموا الأنوار إلى خمسة، وهي الذي أراده الفلاسفة بالعقول المجردة. وقسموا أجناس الظلمة إلى خمسة، وهي التي أراده الفلاسفة بالنفوس الفلكية. والواحد من الأنوار الخمسة هو الله». قال: «فتقوى عندي تنزيل مذهب الثنوية على هذا، لأنا نعلم بالضرورة علماً أولياً استحالة حصول هذه الأجسام الأرضية والسماوية وجميع العالم عن الظلمة والنور، كما سنبطل كلامهم بالقول بالامتزاج» قال: «والاعتراض على ما ذكروه يتضح بمسلكين:

المسلك الأول

أنا قد دللنا فيما سلف على حدوث الأجسام فإن كان الحق ما قالوه من كونهما جسمين لزم القول بحدوثهما وبطل كونهما قديمين، وان كان الحق ما قلنا من كون النور عرضاً لزم أيضاً القول بحدوثه لأجل حدوث الأجسام لحاجته إلى المحل واستحالة سبق الحال على محله. وأما الظلمة، فإن كانت أمراً عدمياً، كما قلناه فلا كلام في بطلان كونهما جسماً وفساد القول بقدمها، وان كانت صفة ثبوتية كان الدلالة على حدوثها كالدلالة على حدوث النور من غير توقف.

المسلك الثاني

أن نقول: ان الأجسام مشتركة في حقائقها ومعقولاتها، ثم هي مفترقة فبعضها نور وبعضها ظلمة، ثم النور في نفسه منقسم إلى أنواع، على زعمكم، مع اشتراكها في كونها

(١) زيادة ليتسق الكلام.

نوراً . والظلمة في أنفسها متنوعة مع كونها مشتركة في كونها ظلاماً ، فنقول : إذا اشتركت في أمر ثم افترقت في أمر آخر فلا بد من أمر لأجله اختصت بهذه الأوصاف التي كانت لأجلها مختلفة ، وليس ذلك أمر راجع إلى ذواتها لأنها مشتركة في حقائق ذواتها ، ولا لأمر يكون لازماً لذواتها ، فلم يبق إلا أن يكون افتراقها لأجل الفاعل المختار ، وهو الذي لأم بين متماثلاتها ، وباين بين مختلفاتها ، وباعد بين متضادتها ، وهو الله تبارك وتعالى .

الحكـم الثانـي

اعتقدت الثنوية أن أجناس الأنوار لا نهاية لها من خمس جهات ، وانها متناهية من جهة التحت ، وان أجناس الظلمة لا نهاية من خمس جهات وانها متناهية من جهة الفوق ، ثم زعموا أنهما متلاقيان ، واختلفوا في كيفية الملاقاة ، فزعم بعضهم أنهما متماسان ، وزعم بعضهم أن بينهما فرجة » .

قال : « والاعتراض على ما زعموه يتضح بأوجه ثلاثة :

الوجـه الأول

أنا نطالبهم بتقرير ما قالوه وبصحة ما توهموه من هذه الأقوال المزورة والأباطيل المنكرة ، إذ لا مستند لهم فيها إلا الهذيان الجامد والتحكم الصرف البارد .

الوجـه الثانـي

أنا نقول ان الغرض الأهم هو بيان أن لهذا العالم ، بما فيه من الأنوار والظلم ، صانعاً حكيماً مدبراً عليماً فمتى حصل هذا المقصود فقد تم غرضنا ، وسواء قدرنا بعد ذلك أن العالم في نفسه متناه أو غير متناه ، فإن فقد العلم بتناهيه لا يطرق علينا خللاً في حدوثه ، وأن له محدثاً ، فإذا حصل لنا هذان الأمران فقد كمل المطلوب .

الوجـه الثالـث

أنا نقرر : إن العالم في نفسه متناه وبيانه أنا نقول : العالم تصح فيه الزيـادة والنقصان ، وما صح فيه الزيادة والنقصان كان متناهياً ، وذلك لأنا لو قدرنا إن الله أوجد

الآن من الحوادث مثل نصف العالم فضممناها إلى ما كان موجود من قبل، ثم جعلنا العالم وحده من غير هذه الزيادة جملة أولى، والعالم مع هذه الزيادة جملة ثانية، ثم أطبقنا في الوهم بين الجملتين، فليس يخلو الحال أما ان يظهر التفاوت من الجانب الآخر أو لا يظهر، فإن لم يظهر فهو محال لاستحالته أن يكون الشيء كهو لا مع غيره، وان ظهر التفاوت كانت الجملة الناقصة متناهية والجملة الزائدة زادت عليها بمقدار نصف العالم، والمتناهي إذا ضم إلى المتناهي كان متناهياً، فيجب الحكم على كون العالم متناهياً، وهذا هو المطلوب.

الحكـم الثالـث

نقض مذهـب الثنوية في النـور والظلمـة

ذهبت الثنوية أن النور خير كله لا يفعل الشر، وان الظملة شر كلها لا تفعل شيئاً من الخير، وسوى هذا على أن الآلام قبيحة كلها، وأن الملاذ حسنة كلها، وان الفاعل الواحد لا يكون فاعلاً للشر والخير جميعاً».

قال: «والاعتراض على ما أبرزوه من هذه الحماقات من وجهين:

أما الأول: فنقول: ما برهانكم على هذه الأصول الرديئة وما يمنعكم من تعليقها بفاعل أحكم صنعها فقدرها، وعلم حقائقها فأتقنها ودبرها من غير حاجة منكم إلى تقرير هذه الأوهام التي لا تمسك بها ولا اعتصام؟ وأما ثانياً: فهذا باطل بصور كثيرة منها: أن الظلمة تستر الهارب من عدوه، والضوء يدل عليه، والظلمة تعين على النوم والاستراحة، والضوء مما يمنع منها، وادامة النظر إلى الأشياء المشوقة يفسد البصر، والأشياء المسودة تجمعه وتنفعه في بعض الأوقات. ومنها ان النظر إلى سواد شعر الجارية الحسناء[1] ... ألذ من النظر إلى بياض شعر العجوز[2] ...

فثبت بهذه الصورة أن النور تحصل منه الأمور المكروهة التي تنفر منها الطباع، وأن

(١) كلمة غير مقرؤه.

(٢) كلمة غير مقرؤه.

الظلمة تحصل منها الأمور المحبوبة التي تلائم النفوس وتحبها ، وفي هذا بطلان ما زعموه من إضافة كل خير إلى النور ، وإضافة كل شر إلى الظلمة .

الحكـم الرابـع

مذاهـب الديصانيـة والثنويـة فـي صفـات النـور والظلمـة

اتفقت الثنوية على كون النور حياً قادراً عالماً لذاته سميعاً بصيراً متحركاً لذاته ، ثم اختلفوا في القوة على هذه الإدراكات ، فذهبت الديصانية إلى ان القوة على هذه الإدراكات الخمسة قوة واحدة ، ولكن الإدراكات مختلفة لاختلاف الآلات وإلا فهي قوة واحدة . وأما المانوية فقد زعموا أن القوى في نفسها مختلفة ، وأن قوة القدرة مغايرة في نفسها لقوة العلم ، وهكذا القول في قوة السمع والبصر وغيرهما من سائر القوى الخمس .

وأما الظلمة فأقوالهم فيها مختلفة فذهبت الديصانية إلى أنها غير قادرة ولا عالمة ولا حية ولا سميعة ولا بصيرة ، ولا هي أيضاً متحركة لذاتها ، بل هي راكدة . وأما المزدكية فزعموا انها حية ولكنها غير عالمة ولا قادرة ولا سميعة ولا بصيرة . وذهبت المانوية إلى أنها موصوفة بهذه الصفات ، ولكن الفرق بينها وبين النور هو أنها تستعمل حياتها وسمعها وبصرها في الشر والأمور القبيحة ، والنور يستعمل هذه الصفات في الخير وسائر الأمور الحسنة » . إلى غير ذلك من الأقوال المسخفة والأقوال المزيفة . ولهم في كيفية امتزاج النور والظلمة وتركيب العالم منها أقوال ساذجة وخرافات مضحكة وقد ذكر بعضها الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) تركنا ذكرها لوضوح بطلانها لمن كان له عقل ينتفع به .

مـذاهـب المجـوس فـي الصـفـات

قال الإمام يحيى : « وأما المجوس ، وهم من فرقة الثنوية ، وقد دانو بأن لهذا العالم صانعاً قادراً عالماً حياً . ولهم أقاويل مضطربة » . قال : « ونحن نذكر فرقهم ونرد عليهم مقالتهم ، وهم ثلاث فرق :

الفرقة الأولى

زعموا أن النور قديم ولم يزل وحده، وأنه ذو أشخاص وصور، وأن جميع الخير والصلاح والمنافع كلها من جهته، وسموه يزدان، وأن الشيطان متولد من شك عرض له. وقالوا: أن جميع المضار والشرور والقتل والفساد كلها من الشيطان، وسموه أهرمن، ثم اختلفوا في كونه جسماً ومحدثاً. فالأقلون منهم زعموا أنه قديم وأنه ليس جسماً. والأكثرون منهم ذهبوا إلى أنه محدث وأنه جسم، ثم اختلفوا في حدوثه، فمنهم من قال أنه حدث من شك عرض ليزدان وفكرة رديئة. ومنهم من زعم أن حدوثه كان من عفونات الأرض.

الفرقة الثانية

زعموا أن النور في الأزل كان خالصاً ثم بعد ذلك امتسخ بعضه فصار ظلمة، فلما رأها النور كرهها وذمها. وقالوا: إن الشيطان متولد من تلك الظلمة التي كانت متسخة من النور، وأضافوا إلى النور جميع الخير والصلاح، وأضافوا إلى الشيطان جميع المضار والفساد، كما زعمه الأولون.

الفرقة الثالثة

ذهبوا إلى أن النور والظلمة قديمان كلاهما، وزعموا أنه كان بينهما خلاء كانا يجولان فيه ويختلطان بسببه. وقالوا: أن كل خير فهو من النور، وان كل شر فهو من الظلمة، ثم روى عنهم أنهم زعموا أن الدنيا كانت ذات بهجة وسرور سليمة عن الآفات والمصائب، وان ابليس كان بمعزل من النور وكان محله في الظلمة فدار شياطينه حولها فتعذر عليه دخولها فأعمل رأية في الخديعة والمكر حتى دخلها بجنوده وهزم الرب بجنوده وتبعه حتى حاصره وحاربه ثلاثة آلاف سنة، فدار بينهما للصلح ثلاث أشخاص مهروسر، وسروسهيل وذا مسان، فانعقد بينهما الصلح على أن يكون ابليس وجنوده في قرار الضوء سبعة آلاف سنة. ورأى الرب الفصل في ذلك الصلح وفيما احتمله ملائكة من المكروه إلى انقضاء هذه السنين، فلما تمت هذه الشروط بينهما على أنفسهما بذلك عدلين ودفعاً سيفهما إلى من صالح بينهما على أن من رجع عن هذه الشروط قتل بسيفه. وزعموا أنه لم يكن عند دخول ابليس في العالم أحد من الأنام ولا على وجه الأرض من الأنعام إلا ثور ورجل واحد

يسمى كومرت، فقتلهما ابليس، فنبت من مسقط الرجل رجل يقال له مسمه، وامرأة تسمى مسانة، فهما على ما زعموا أبو البشر، ثم نبتت من مسقط الثور الأنعام، والطيور، والسمك، وكل دابة، وزعموا ــ لعنهم الله وأخزاهم ــ أنه إذا انقضت مدة الصلح جعل النور من عصاه من الخلق في يدي ابليس سبعة آلاف سنة ولا يزيد على ذلك شيئاً من أجل ما اقترفوه من السيئات والمعاصي.

كيفية بدء الخليقة عند القائلين بالنور والظلمة

ثم بعد ذلك يظهر الرب بجنوده وملائكته على إبليس وشياطينه، فقال بعضهم نقتله ونستريح منه، وقال بعضهم نذبحه ونفنيه، وقال بعضهم نحبسه في أضيق حبس». قال الإمام يحيى (عليه السلام): «فلينظر الناظر كيف لعب الشيطان بعقول هؤلاء الملاحدة حتى أوقعهم في المتاهات العظيمة وأوردهم في المراتع الوخيمة».

قال: «وأما النصارى فحكى نقلة الأقوال إن مذاهب النصارى لا تنضبط، وهي غير منحصرة حتى قال بعض المنقلة لمذاهبهم ليس شيء أغلط على من حكاية أقاويل النصارى لاضطرابها وكثرة تناقضها، وكفى بمذهب بطلانا هذه خلاصته وثمرته وتفاوته. وهم على ما اشتهر عنهم أربع فرق:

الملكانية

الأولى: الملكانية، وهم أقدم فرق النصارى مذهباً، وقد قالوا بأن الله تعالى، واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، وان الاتحاد لعيسى (عليه السلام) ما كان من حيث أنه انسان معين بل إنما وقع الاتحاد بالانسان الكلي.

اليعقوبية

الثانية: اليعقوبية، وهم القائلون بأن الاتحاد إنما كان من حيث الذات، حتى

قالوا: المسيح جوهر من جوهرين، وأقنوم من أقنومين ناسوتي ولاهوتي، وانهما امتزاجا حتى صار منهما شيء ثالث، كما تمتزج النار بالفحمة فيصير منهما شيء ثالث وهو الجمرة.

النسطورية

الثالثة: النسطورية، وهم القائلون بأن الاتحاد إنما كان من جهة المشيئة. وقال بعضهم معنى الاتحاد هو: إن الكلمة جعلته هيكلاً وادرعته[1] إدراعاً. وكذلك قالوا: المسيح جوهران أقنومان.

فرقة الأرمنوسية

الرابعة: هؤلاء الأرمنوسية، فإنهم زعموا أن عيسى (عليه السلام) كان عبداً لله تعالى، اصطفاه، ولكنه اتخذه ابناً له على سبيل التشريف». هذا ما ذكره الإمام يحيى (عليه السلام) من بيان فرقهم. قال: «واشتهر على ألسنة المتكلمين أن النصارى يقولون أن الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية. فأما وصفهم الله تعالى، بالجوهرية فالخلاف فيه ليس إلا من جهة اللفظ لأنهم متفقون على أن الله ليس بمتحيز، وأنه تعالى، منزه عن المكان والجهة. ومعنى وصفه بكونه جوهراً عندهم أنه قائم بنفسه ليس بمفتقر إلى غيره.

معنى الأقنوم

وأما الأقنوم فهو اسم سرياني. ومعنى الأقنوم عندهم الشيء المتفرد بالعدد. والأقانيم عندهم ثلاثة:

أقنوم الآب، وهو ذات البارئ تعالى. وأقنوم الأبن، وهو الكلمة. وأقنوم روح القدس، وهو الحياة. وقد تخبط الناس في معرفة مقاصدهم. بهذه الأقانيم فذهب بعضهم إلى أن هذه الأقانيم ذوات قائمة بأنفسها، وكل أقنوم منها مستقل بنفسه. وذهب آخرون منهم إلى أنها أشخاص. وقال قائلون أنها وجوه وصفات، إلى غير ذلك من التفرق

---

(١) أي لبسته.

والخلاف». قال: «وكلامهم في هذه الأقانيم في غاية الخبط والاضطراب لا تستقر له قاعدة ولا يعقل له حقيقة». قال: «واعلم: أن الأشبه عند التحقيق أن مراد النصارى من هذه الأقانيم التي زعموها هو هذه المعاني التي يثبتها هؤلاء الأشعرية، وبيانه أن النصارى يعتبرون في تقرير مذهبهم وقولهم بهذه الأقانيم شرائط ثلاث:

الأولى

وحدة الذات، فإن عندهم ان الله تعالى، واحد بالجوهرية.

الثانية

أن الصحيح من مذهبهم أن هذه الأقانيم عندهم ذوات مستقلة بأنفسها ليست من قبل الأحوال والصفات، بل ذوات على حيالها منفردة.

الثالثة

أن هذه الأقانيم متعددة في أنفسها واعدادها ثلاثة، كما سبق، وهذه الشرائط الثلاث لا توجد على الكمال إلا في مذهب الأشعري، فإن ذات الله عندهم هي أصل لهذه المعاني، وهي غير متعددة. وزعموا أيضاً أن هذه المعاني مستقلة بأنفسها ذواتا على انفرادها، وهي القدرة، والعلم، والحياة، وغيرها. وقالوا أيضاً: إن هذه المعاني متعددة في أنفسها فزعم بعضهم أنها سبعة، وزعم بعضهم أنها ثمانية، فحصل من هذا أن الشرائط التي اعتبرتها النصارى في قولهم بالأقانيم لا توجد إلا في مذهب هؤلاء الأشعرية، فهم يضاهونهم في مقالتهم ويكرعون معهم في آجن[1] ضلالتهم». قال: «وقد فسر بعض النقلة من أهل المقالات كلام النصارى وقولهم بالآب، والأبن، وروح القدس ماتقوله الفلاسفة من أنه تعالى، عقل وعاقل ومعقول، فهو من حيث أنه عقل لذاته أقنوم الآب، ومن حيث أنه عاقل لذاته أقنوم الأبن، ومن حيث أنه معقول لذاته أقنوم روح القدس». قال: «واتفقت آراء الفرق النصرانية على القول بالاتحاد، ثم اختلفوا في كيفيته، فقال بعضهم: ان الاتحاد كان بامتزاج الذاتين. وقال بعضهم: الاتحاد بالحلول. وزعم بعضهم

---

(١) الماء الآجن الماء المتغير اللون والطعم، اللسان: أجن.

أن الاتحاد كان بالانسان الكلي. وبعضهم قال: الاتحاد بالانسان الجزئي، إلى غير ذلك من التفرق والنزاع، تعالى الله عن سخبف نحو هذه المقالات التي أذعنت لها السماء بالانفطار، والأرض بالتشقق، والجبال بالانجدار ﴿ أن دعوا للرحمن ولداً. وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً. إن كل من في السموات والأرض إلا أتى للرحمن عبدا ﴾[1] ».

قلت: وقد تقدم ذكره ما حكى النجري عنهم في الاتحاد، وهو قريب من هذا فلا وجه لاعادته. وكذلك تقدم الرد عليهم في القول بالاتحاد، ولكنا نذكر هنا ما ذكره الإمام يحيى (عليه السلام) وان كان قد دخل أكثر معناه فيما سبق تأكيداً لإبطال مقالاتهم. «أما الملكانية الذين زعموا ان الاتحاد بالانسان الكلي، فإن الانسان الكلي لا وجود له في الخارج فيستحيل أن يقع له الاتحاد، لأن الاتحاد لا يعقل إلا فما له وجود، ثم لو سلم ان له وجود في الخارج فهو مشترك بين جميع الأجناس، فيلزم أن لا يختص بعض الأشخاص بهذا الاتحاد دون بعض.

النسطوريــة

وأما النسطورية الذين زعموا أن الاتحاد بالانسان الجزئي، وان الصلب على المسيح والولادة من مريم ما كان إلا من جهة الناسون دون اللاهوت، فنقول لهم: أليس قد زعمتم أن المسيح في نفسه جوهران قديم وهو الكلمة، ومحدث وهو شخص المسيح؟ فلا يخلو حال هذا من الجوهرين من أن يكونا قد يمين أو حادثين، أو أحدهما قديم والآخر حادث، فإن كان قد يمين فقد أثبتم قديماً رابعاً: أقنوم الآب، وأقنوم الابن، وأقنوم الروح، وهو جوهران على زعمكم فصارت أربعة. وهكذا يبطل قولكم بالتثليث، وان كانا محدثين فقد أثبتم الأبن الأزلي محدثاً، ويلزمهم أن يعبدوا ما ليس بقديم، وهذا خطأ. وإن كان أحدهما قديماً والآخر محدثاً فقد عبدوا المحدث مع القديم وهو غير إله، فيبطل بما ذكرناه قول هؤلاء النساطرة.

وأما اليعقوبية الذين زعموا أن الاتحاد بالممازجة والمخالطة حتى صارا شيئاً واحداً.

---

(١) مريم ٩١، ٩٢، ٩٣:

فقالوا: المسيح من جوهرين وأقنوم من أقنومين أحدهما جوهر الاله القديم والآخر جوهر الانسان المحدث اتحدا وصارا جوهراً واحداً، ومثلوا ذلك الاتحاد بصورة الوجه في المرآة والسيف من غير أن يكون قد انتقل صورة الوجه إلى المرآة. فنقول: ليس يخلو الجوهران بعد الاتحاد الذي زعموه: أما أن يبقي على ما كانا عليه من المغايرة والتحقيق لمعقولها، أو يتغيرا عما كانا عليه، فإن كان الأول فليس ذلك بالاتحاد ولا ممازجة، وان كان الثاني فلا يخلوا الحال فيهما: أما أن يكون اللاهوت قد أبطل الناسوت، أو يكون الناسوت مبطلاً للاهوت، أو يكون واحد منهما قد أبطل حقيقة الآخر، فإن كان الأول وجب أن يكون المسيح لاهوتاً محضاً وحينئذ تبطل حقيقة الناسوت، ويبطل قولهم بالاتحاد والممازجة، وان كان الثاني وجب أن يكون المسيح انساناً محضاً وتبطل حقيقة الإلهية عنه ويبطل قولكم أنه جوهر من جوهرين، وإن كان الثالث لزم أن لا يكون المسيح إلهاً وغيراً له ولا إنساناً، لأن كل واحد منهما قد أبطل حقيقة الآخر وأخرجه عن معقوله. وأيضاً الاتحاد بالممازجة لا يكون إلا في حق الأجسام والكلمة عندهم ليست بجسم».

وأما الأرمنوسية قال (عليه السلام) «وهم المحققة من الفرق النصرانية فقد ذهبوا إلى أن عيسى (عليه السلام) كان عبداً لله تعالى، ورسولاً له إلى الخلق، وأنه ابتدأه من مريم، وأنه نبي صالح وعبد مخلوق شرفه بكراماته وسماه ابناً على طريق التبني لا عن طريق الولادة من قبل الأب والأم، كما يقوله غيرهم من النصارى». قال: «ولعل التبني لغتهم على الاكرام والتعظيم، فإن كان هذا مقصدهم فلا حرج عليهم في اطلاقه لصحة معناه. وأما في لغة العرب فإن اطلاق لفظة التبني لا بد فيه من اعتبار أمرين: أحدهما: التجانس فإن الانسان لا يتبني حيواناً من غير جنسه. وثانيهما: أن يكون المتبني أصغر سناً من الرجل الذي يضاف إليه التبني، فظهر بذلك اطلاق هذا اللفظ باعتبار لغة العرب على الله تعالى، متعذر. فأما باعتبار لغتهم إذا قصدوا الاكرام والتعظيم فلا مانع».

قلت: ولعله يريد (عليه السلام) أنه كان على مقتضي لغتهم يمكن أن يكون جائزاً إلا أن السمع قد ورد بمنعه مطلقاً، لأن الله سبحانه، قد نعي عليهم ذلك وأعظمه، فحينئذ يمتنع اطلاقه عليه تعالى، لإيهامه الخطأ، ولأنه بذلك الاعتبار مجاز، ولا يجوز اطلاق المجاز على الله تعالى، إلا بأذن سمعي.

قال (عليه السلام): (قلنا) في الرد على من زعم أن مع الله إلهاً غيره (من لازم كل كفوين)، أي مثلين صحة (اختلاف مراديهما) معاً فيجتمع الضدان، وهو محال. وأما ان لا يوجد مراد واحد منهما وهو محال لخروجهما عن كونهما. وأيضاً يلزم أن يكون كل واحد منهما مانعاً للآخر من غير أن يصدر منه فعل البتة، وهو ظاهر البطلان، وان وجد مراد أحدهما دون الآخر مع أنهما مثلان ومشتركان في جميع الصفات فهو محال أيضاً إذ فيه نقص التماثل وخروج أحدهما عن كونه قادراً لعجزه عن ايجاد مراده فكل من التقادير الثلاثة محال (﴿ فلو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾)[1]، أي السموات والأرض (﴿ ولذهب كل اله بما خلق ﴾)، أي انفرد به (﴿ ولعلى بعضهم على بعض ﴾[2]) بقهره إياه، كما نرى في ملوك الدنيا من التغالب والتكافؤ. وفي هذا الاستدلال إشارة إلى دليل السمع الذي احتج به الله سبحانه، وهو قوله، عز وجل ﴿ فلو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾. والاستدلال بالسمع في مثل هذه المسألة يصح اتفاقاً لعدم توقف صحة السمع عليها. والقرآن الكريم مشحون بالآيات الناطقة بتوحيد الله سبحانه، وتنزيهه عن الند والمثل.

فإن قيل: منع من الاختلاف الحكمة إذ هما حكيمان.

قلنا: صحة التمانع حاصلة، وان منعت الحكمة من وقوعه. بيانه: إن الحكمة إنما تمنع فيما تتعلق به القدرة، وذلك هو الوقوع. فأما الصحة فلا تعلق بها قدرة، وما أدى إلى صحة تقدير المحال محال. وأيضاً لو كان مع الله آلهة غيره، تعالى عن ذلك، (لرأينا آثار صنع كل إله) متميزاً عن صنع غيره (ولأتتنا رسلهم) إذ لا بد للآله من رسول إلى عباده يبين هم[3] بما يجب عليهم من آداء شكره [و][4] بما يجب عليهم من طاعته لإستحالة ملاقاته. وفي هذا إشارة إلى قول علي (عليه السلام) في وصيته لأبنه الحسن (عليه السلام): « واعلم يا بني انه لو كان لربك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه آله واحد كما وصف نفسه ». (ولم يقع شيء من

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) المؤمنون: ٩١.

(٣) في الأصل: ينبهم بما يجب.

(٤) أضيفت ليتسق الكلام.

ذلك) من ذلك الذي ذكرناه، (فهو)، أي عدم وقوع شيء من ذلك لا يخلو: (اما أن يكون لعدم الآلهة إلا الله فهو الذي نريد، ويقضي به العقل، (أو) يكون (للاضطرار من بعض الآلهة) (إلى المصالحة) لما يتولد من المنازعة والمحاربة والفساد[1]، (أو) يكون (لقهر الغالب) من الآلهة (المغلوب) منهما، (وأيا ما كان) من الاضطرار أو القهر (فهو عجز) من المضطر والمقهور، (والعجز لا يكون إلا للمخلوقين) فهو من خواص المحدثين (إذ هو)، أي العجز (وهن العدد)[2]، أي صغيره، والعدد أعراض وأجسام، والاعراض كالشجاعة وقوة القلب، وصفاء الذهن وجودة التدبير، والأجسام كالسلاح والكراع، ونحو ذلك مما يستعان به على المقاتلة (وليست)، أي العدد والآلات (إلا للمخلوقين)، كما ذكرنا بخلاف الخالق، جل وعلا، فلا يجوز أن ينسب إليه شيء من ذلك (لما ثبت من غناه، سبحانه عن كل شيء بما مر) ذكره والدلالة عليه في فصل كونه تعالى، غنياً.

(وذلك)، أي العجز (مبطل كونهم)، أي الآلهة التي أدعتها أهل الملل الكفرية المتقدم ذكرها (آلهة) على الحقيقة، وإنما هي أسماء سموها هم وأباؤهم لا معنى لها لأنها مخلوقة محدثة، (ولأن) المخلوق الذي قد ثبت عجزه (ليس بكفؤ للخالق) القادر على كل شيء وذلك مما لا ريب فيه (لكونه)، أي المخلوق (مملوكاً) مربوباً، (والمملوك لا يشارك المالك في ملكه) بل هو وما تحت يده من جملة ملك مالكه، ومما يؤكد ذلك من أقوال الأئمة (عليهم السلام) قول الحسين بن القاسم بن علي (عليهم السلام): «إن سأل سائل هل مع الله إله آخر أم لا؟ الجواب، ولا قوة إلا بالله: انه ليس مع الله إله ولا شريك ولا مثيل ولا نظير ولا شبيه ولا عديل. فإن قال: فما الصحة في ذلك، قيل له، ولا قوة إلا بالله: الدليل على ذلك أنهما إذا كانا اثنين لم يخلو من أحد وجهين: أما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين، فإن كانا مجتمعين فهما جزءان ملتزقان، وان كانا مفترقين فهما جزءان مفترقان، فإن افترقا أو اجتمعا، فهما مخلوقان، لأن الاجتماع والاقتران لا يكون إلا في الأجسام، وما يتعالى عنه ذو الجلال والاكرام، لأن المجتمع مُوصَّل لا بد له من موصِّل، والمفترق مُفصَّلَ لا بد له من مُفْصِل، والله تعالى، مفصل الأشياء وموصلها، وخالق

---

(١) في الأصل من الفساد.

(٢) زيادة في المتن: والآلات.

الأجسام وجاعلها ومفرقها وجامعها. وحكى شارح «الأبيات الفخرية»[١] عن المرتضي ابن مفضل[٢]، قدس الله روحه ونور ضريحه، أنه قال في الاستدلال على نفي الثاني: «قد ثبت وجود القرآن الكريم وفيه الآيات الكثيرة والدلالات الباهرة المنيرة القطعية الجلية في نفي ثاني إله البرية، فلا يخلو: أما أن يوجداه معا، أو يوجده أحدهما، أو يوجده غيرهما، إن أوجداه كانا كاذبين جاهلين، ولم يكونا إلهين، وإن أوجده أحدهما كان كاذباً أيضاً. والثاني عاجزاً إذ لم يمنعه عن نفيه، ولم يكونا ربين، وإن أوجده غيرهما فمع وجود الثاني يكون كاذباً ولم يكن رباً، ومع عدمه يكون صادقاً وهو رب العالمين.

فإن قيل: إن الثنوية لا يعتقدون إستحقاق الثاني للعبادة، وإن المجوس لا يعبدون أهرمن، وكذلك سائر الثنوية لا يعبدون الظلمة، وكذلك الفلاسفة لا يقولون باستحقاق العقول والأفلاك للعبادة. قلنا: قولهم بإثبات قديم مع الله سبحانه، أو قدماء مستلزم لكونهم آلهة مستحقة للعبادة كما سبق ذكره.

فرع يتفرع على كونه تعالى، لا إله غيره، قالت العترة (عليهم السلام) والجمهور من العلماء الزيدية وغيرهم: و (لا قديم) يكون لا أول لوجوده غير الله تعالى، لما تقدم في فصل حدوث العالم من أن كل ما عدا الله تعالى، جسم أو عرض، وكل جسم أو عرض محدثاً خلافاً لمن أثبت معاني قديمة وهم الأشعرية والكرامية حيث جعلوا صفاته تعالى، معاني قديمة قائمة بذاته على ما تقدم ذكره عنهم، وخلافاً لمن أثبت كلاماً قديماً، وهم الأشعرية أيضاً والحشوية فإنهم قالوا: إن كلام الله قديم، وسيأتي ذكر كلامهم، إن شاء الله تعالى، في كتاب النبوات. (قلنا) جواباً على من خالفنا (يلزم أن يكون للقدماء) الذين أثبتوهم (ماله تعالى، من اللاآلهية)، والصفات الحميدة، والأسماء الحسني التي يجب له تعالى، (لعدم المخصص ولعدم الفرق) حينئذ بين قديم وقديم، (وقد بطل أن يكون غيره)، سبحانه وتعالى، إلهاً بما مر) من أن لا إآله غيره، جل وعلا، عن أن يدانيه في أسمائه وصفاته شيء.

---

(١) شارح الأبيات هو محمد بن يحيى بن الحسين بن محمد القاسمي، وقد سمى شرحه لهذه الأبيات «اللآلئ الدرية شرح الأبيات الفخرية» وقد أوردها المؤلف سلفاً، وقد تقدمت الاشارة إليها.

(٢) تقدمت ترجمته.

[٩] (فصـــل) فـي التكليـف[١]

(ولم يكلف الله سبحانه، عباده العقلاء)، فأما من لا عقل له فلا تكليف عليه (من معرفة ذاته تعالى، وصفاته الحسنى إلا ما مر) ذكره من كونه تعالى، موجوداً حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً صنع العالم وأوجده من العدم المحض لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير لا إله إلا هو ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾.

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «وجملة العلوم التي نقطع بكونها أصلاً في العالم باستحقاق الثواب والعقاب من علوم التوحيد عشرة:

أولها

العلم بذات الله تعالى، وما يترتب عليه من العلم بحدوث العالم الذي هو الطريق والوصلة إلى معرفة حقيقة ذاته.

وثانيها

العلم بكونه تعالى، قادراً وما يتعلق به من شمول قادريته على كل الممكنات.

---

(١) زيادة أضفناها.

وثالثها

العلم بكونه تعالى، عالماً وما يتصل به من شمول عالميته بكل المعلومات.

ورابعها

العلم بكونه تعالى، حياً وما يتعلق به من كونه تعالى، مدركاً.

وخامسها

العلم بكونه تعالى، موجوداً، عند من يثبته حالة.

وسادسها

العلم بكونه تعالى، قديماً لا أول له.

وسابعها

العلم بكون هذه الصفات مضافة إلى ذاته من غير واسطة.

وثامنها

العلم بكونه تعالى، لا يشبه شيئاً من المحدثات.

وتاسعها

العلم بكونه تعالى، غنياً لا تجوز عليه الحاجة.

وعاشرها

العلم بكونه تعالى، واحداً لا ثاني له في اللاآلهية. فهذه العلوم عشرة، وهي علوم التوحيد لا بد من تحصيلها لكل عاقل»[1]. انتهى.

قلت: وقوله «ورابعها العلم بكونه تعالى، حياً وما يتعلق به من كونه تعالى، مدركاً» بناء على أن الإدراك أمر زائد على العالمية، وقد تقدم إن الإدراك في حقه تعالى، هو

(١) انظر الشامل ٣/ق ٥.

العالمية ، واستدللنا على ذلك بما فيه كفاية . وقوله (عليه السلام) : «أولها العلم بذات الله ، تعالى» يريد العلم بكونه تعالى ، صانعاً للعالم مختاراً لا غير ذلك . وقوله : «وما يترتب عليه من العلم بحدوث العالم الذي هو الطريق والوصلة إلى معرفة حقيقة ذاته» ، لا يريد بحقيقة ذاته إلا كونه صانعاً للعالم قادراً قديماً حياً ليس كمثله شيء غير ذلك لما سيأتي ، إن شاء الله تعالى . وإنما قال الإمام (عليه السلام) : «ولم يكلف الله سبحانه من معرفة ذاته إلا ما مر» ، لأنه لا يحسن معرفة كنه ذاته تعالى ، (لتعذر تصوره تعالى) ، أي لاستحالة ان يتصوره المخلوق ، لأن المخلوق إنما يتصور ما كان جسماً أو عرضاً ، والله سبحانه ، ليس بجسم ولا عرض .

التصور لا يكون إلا للاجسام والأعراض

وقد أوضح ذلك (عليه السلام) بقوله : (لما ثبت من أنه تعالى ، ليس بجسم ولا عرض ، والتصور إنما يكون لهما) ، أي للجسم والعرض (ضرورة) ، أي بضرورة العقل أنه لا يصح التصور ولا يتعقل إلا فيما كان كذلك ، وقد بطل أن يكون الله سبحانه جسماً أو عرضاً لما ثبت من حدوث الجسم والعرض ، كما قد تكرر ذكره . فثبت بذلك أنه لا طريق للمخلوق إلى معرفة كنه ذاته تعالى ، وإنما يجب معرفته تعالى ، ما مر ذكره ، ولهذا قال الوصي (عليه السلام) : «ما وحدّه من كيفّه ، ولا حقيقته أصاب من مثلّه ، ولا إيّاه عني من شبهّه ، ولا صمده من أشار إليه وتوهمه» . وقال (عليه السلام) : «إلّه أعطيناها لاستعمال العبودية لا لإدراك الربوبية ، فمن استعملها في إدراك الربوبية فاتته العبودية ، ولم ينل الربوبية» . وقال القاسم بن ابراهيم (عليه السلام) : «جعل الله في جميع عباده فنين : الروح والعقل ، وهما قوام الانسان لدينه ودنياه ، وقد حواهما ، وهو يعجز عن صفتهما يتعدى هذا الجاهل إلى وصف الخالق ، وليس يقدر على وصف المخلوق» .

وقال الناصر لدين الله أحمد بن يحيى[1] (عليه السلام) في بعض خطبه : «فسبحان الذي فطر الأنفس على معرفته ، ومنعها الاحاطة بكيفيته ، وأنطق الألسن

(١) تقدمت ترجمته .

بوحدانيته، وأكلها[1] عن مبلغ صفته، وأحتج بالعقول على ربوبيته، وحجبها عن إدراك ذاته». وقال الإمام أحمد بن سليمان، في (الحقائق): «فلما كان الله لا مثل له علمنا أنه لا يجوز ان يتصوره المتصور، ولا يتصور إلا ما يجب عليه الحدث ويلحقه النقص، فصح أن الله تعالى، لا يتصور ولهذا سمى نفسه لطيفاً باطناً، وسمى نفسه ظاهراً قريباً، فقال تعالى: ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾[4]». إلى قوله (عليه السلام): «فمن رام إدراكه بالعقل أو بالحواس أو الوهم أو الظن أو التصور فهو أبعد ما يكون ولن يبلغ إلى شيء مما طلب بل ترجع الأبصار خاسرة وتصير العقول والأوهام حائرة، ومن طلب معرفته فاستدل عليه بصنعه، فهو أقرب من كل قريب وأكبر كل موجود، فهو الظاهر القريب بما أوجد من صنعه، وهو الباطن البعيد اللطيف أن يدرك أو يتوهم أو يتصور.

الأقـوال فـي حقيقـة الشمـس

وقد قصرت الأبصار والحواس والعقول عن صفة جسم مرئي بصورة مخصوصة وهو الشمس فلم تقف على حقيقتها، فكيف من خلقها وصورها؟ فإذا قصرت عن صفة حقيقة جسم تشاهده فهي عن درك صانعه أقصى»[5].

وقد حكى عن أهل النجوم وأهل الطب والفلاسفة أنهم اختلفوا في الشمس وحقيقة صفتها فقال قوم: هي في ملك أجوف مملوءة ناراً له فم يجيش به الوهج والشعاع. وقال قوم: هي اجتماع أجزاء نارية يدفعها البخار الرطب. وقال قوم: هي سحابة ملتهبة. وقال قوم: هي جسم زجاجي يرسل عليها شعاعه. وقال قوم: هي صفوة لطيفة تتصعد

---

(١) هكذا في الأصل ولعله يريد أعجزها عن معرفة حقيقة صفته وهو من الكلل.

(٢) الانعام: ١٠٣.

(٣) الحديد: ٣.

(٤) ق: ١٦.

(٥) انظر ص١٣٤، ١٣٥ مخطوط مكروفلم ٣٠٥٤٦ دار الكتب المصرية.

من البحر. وقال قوم: هي أجزاء كبيرة مجتمعة من النار[١]. وقال قوم: هي من جوهر خامس سوى الجواهر الأربعة. وقال قوم: هي بمنزلة صحيفة عريضة. وقال قوم: هي كالجرة المدحرجة. وقال قوم: هي مثل الأرض. وقال قوم: هي أضعاف ذلك. وقال قوم: هي أعظم من الجزيرة الكبير» قال (عليه السلام)[٢]: «ذكر ذلك عنهم أبو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ في (كتاب الدلائل)، فإذا كانت هذه التي يقع عليها البصر ويدركها الحس قد عجز العقول عن الوقوف على حقيقتها فكيف بخالقها؟». وإلى مثل هذا أشار الإمام[٣] (عليه السلام) بقوله: (وتعذر فهم التعبير عن كنهها)، أي كنه ذاته تعالى، أي عن حقيقتها (وذلك لأن التعبير إنما يفهم ضرورة)، أي يعلم استحالة فهم التعبير بضرورة العقل عما لا يصح أن يدرك بالمشاعر وما يلحق بها ولا يفهم التعبير إلا (عما يصح أن يدرك بالمشاعر) (وهي) أي المشاعر الحواس الخمس السمع، والبصر، والطعم، والشم، واللمس، (وما يلحق بها)، أي الحواس الخمس في الإدراك، (وهو الوجدان) وهو ما يدرك بالعرض النفسي (المدرك به نحو لذة النفس وألمها).

تعريف اللذة والألم

واللذة إدراك ونيل لما هو كمال وخير، والألم إدراك ونيل لما هو عند المدرك نقص وضر، ولا يخفي أن إدراك هذين المعنيين ليس بشيء من الحواس الخمس الظاهرة، وإنما إدراكهما بما يجده المدرك لهما من نفسه المجبولة والمفطورة على إدراك الألم واللذة بما ركب الله فيها من الحياة. وهذا الوجدان مما يلحق بالحواس الخمس (ومعنى الإدراك به أنه يفهم المخاطب ما كان إدراكه)، أي الشيء الذي أدركه بعينه من المدركات (بها) أي بالحواس الخمس وما يلحق بها وذلك المدرك هو المسموع، والمبصر، والمطعوم، والمشموم والملموس، ولذة النفس، وألمها، (أو) يفهم المخاطب (مثله)، أي مثل ما أدركه من المدركات يفهمه بالقياس على ما أدركه بعينه منها (بالتعبير المعروف الدلالة)، أي الذي عرفت دلالته (على

(١) هذا القول يتناسب مع الحقائق العلمية حول مكونات الشمس.

(٢) لعله يعني أحمد بن سليمان، تقدمت ترجمته.

(٣) يعني القاسم بن محمد صاحب المتن.

نحو ذلك المدرك) الذي ثبت ووجد (عنده) ، أي عند المخاطب ، كما إذا عبر عن إنسان لم يدركه بصره ، أو عن ملموس لم يلمسه ، أو مطعموم لم يطعمه ، أو ألم لم يدركه فإنه يفهمه ويتصوره ويمكن التعبير عنه بالقياس على ما قد أدركه لأنه مثله . وقد علم أنه لا يصح أن يدرك بالمشاعر المذكورة والوجدان إلا ما كان جسماً أو عرضاً ، ولا يعقل الإدراك بغيرهما وقد بطل لما مر وتكرر ذكره أن يكون الله جسماً أو عرضاً ، (فثبت) بذلك (تعذر) فهم (التعبير عن كنه ذاته تعالى و) أعلم أن (العلم بأن للمصنوع صانعاً) صنعه ومدبراً دبره وأحكمه (لا يستلزم معرفة ما كنه ذات صانعه) ، أي معرفة ما حقيقة صانعه بالأحاطة من جميع الوجوه ، وإنما يستلزم أن له صانعاً حياً قادراً عليماً حكيماً (كالآثار المصنوعة الموجودة في القفار) ، فإن العقل لا يهتدي إلى معرفة كنه ذات صانعها من كونه طويلاً أو قصيراً أو أبيض وأسود أو غير ذلك ، وإنما يحكم العقل بأن لها صانعاً حياً قادراً عالماً حكيماً لاستحالة مثل ذلك الصنع من الميت ، والعاجز ، والجاهل ، فثبت بذلك أن الله تعالى ، لم يكلف عباده من معرفته إلا ما مر ، وبطلان قول من زعم أنه وقف على معرفة الله سبحانه ، على خلاف ما ذكر ، أو أنه لا يجوز أن يثبت الله تعالى ، من الصفات إلا ما دل عليه العقل بنفسه أ و بواسطة ، وما عداه لا دليل عليه ، وما لا دليل عليه وجب نفيه .

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) : « وهذا القول إنما قرروه على ما حكيناه من مذهبهم من أنهم مطلعون على العلم بحقيقة ذات الله تعالى ، وصفاته ، ويعلمون منه ما يعلمه من نفسه » . قال : « وهذا خطأ وهجوم على أمر من غير بصيرة » . قال : « والمختار عندنا أنه لا يمتنع اختصاص الله تعالى ، بأوصاف غير متناهية لا يطلع على شي منها » . قال : (الإمام يحيى بن حمزة (عليه السلام) وأبو الحسين البصري من المعتزلة و ضرار) بن عمرو (وحفص الفرد) من المجبرة : (وله تعالى ، ماهية يختص) هو تعالى ، (بعلمها) ولا نعلمها نحن . (قلنا) جواباً عليهم : (الماهية ما تتصور في الذهن) .

التصور لا يعقل إلا لما يدرك

والتصور لا يعقل إلا لما يدرك بالحواس وما يلحق بها كما مر ، والمدرك بالحواس لا يكون إلا جسماً أو عرضاً ، (وقد امتنع) بما تقرر من أنه تعالى ، ليس بجسم ولا عرض

(أن يتصوره) تعالى، (الخلق حيث لم يتمكنوا إلا من تصور الجسم) والعرض وهما من خواص (المخلوقات) المحدثات (اتفاقاً بيننا وبينهم) في كونه تعالى، لا يتصـور، وأنه تعالى، ليس بجسم ولا عرض ولا يقال أن من عرف الله سبحانه، وعلمه بما يحق له من الأوصاف والأسماء الحسنى فقد تصوره لأن تقول ان علم الله تعالى أي علمنا بالله سبحانه، وما يحق له (ليس بتصور) منا لحقيقته تعالى، لاستحالة تصوره كما مر. وهذه الرواية عن الإمام يحيى (عليه السلام) حكاها الإمام المهدي (عليه السلام) في المقدمة حيث قال: «مسألة النوبختي عن المعتزلة والزيدية، وأكثر الخوارج، والمرجئة وليس بذي ماهية يختص بعلمها. الإمام يحيى، وأبو الحسين، وضرار وحفص بل هو كذلك»[1].

الله ليس بذي ماهية

واعلم: «أن الذي حكاه الشيخ الحسن بن موسى النوبختي، قال النجري، وهو عدلي من أهل المقالات، عن المعتزلة والزيدية وأكثر الخوارج وأكثر المرجئة أن الله ليس بذي ماهية يختص بعلمها عن جميع الخلق حتى لا يمكن لأحد أن يعلمها[2]، بل ماهيته وذاته يصح أن يعلمها كل عالم بأعلام الله تعالى، أما ضرورة كما في الآخرة أو بنصب دليل، كما في دار الدنيا مع بقاء التكليف ولأجل هذا قسم أبو هاشم ما يعلم الله من ذاته إلا ما يعلمه هو»[3]. ذكر ذلك النجري في شرحه على المقدمة، وإذا كان هذا مرادهم فهو خطأ، لما تقدم من عجز المخلوق واستحالة وقوفه على معرفة كنه ذاته تعالى، ولما سيأتي الآن، إن شاء الله تعالى، من الرد على أبي هاشم وأصحابه من قوله تعالى: ﴿ ولا يحيطون به علماً ﴾[4]. وأما الإمام يحيى (عليه السلام) وأبو الحسين والرازي من الأشعرية ومن وافقهم فإنما أرادوا: أن العلم بحقيقة ذاته تعالى، وكنهها متعذر، والمعلوم منه، تعالى ليس إلا وجوده والصفات الإضافية، نحو كونه قادراً ونحوهما، والصفات السلبية، نحو كونه

---

(١) المقدمة بشرح النجري ق١٩.

(٢) في الأصل: «لا يمكن أحد معرفتها»، وما أثبتناه من الشرح.

(٣) شرح القلائد، النجري ق ١٩.

(٤) طه: ١١٠.

ليس بذي جسم ولا عرض. قال الرازي في (الأربعين): «وهذا قول المحققين في علم التوحيد»[١]. يوضحه ما ذكره الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) حيث قال: «المسألة الثالثة في بيان الخصوصية لذاته تعالى، بماذا تكون أعلم: أن الغرض بذكر هذه المسألة إبطال المائية[٢] التي زعمها فإنه قد ذهب إلى أن لله تعالى، مائية لا يعلمها إلا هو». قال: «ونحن نذكر خلاف الناس فيما تكون به الخصوصية لذاته، تعالى الأمر الذي يتميز به ثم نقرر الكلام على ضرار، فنقول: ذهب الشيخ أبو الحسين، ومحمود الخوارزمي إلى أن خصوصية ذاته تعالى، إنما تكون بنفس حقيقة ذاته لا بأمر زائد عليها. وذهب الشيخ أبو هاشم وأصحابه إلى أن خصوصية ذاته تعالى، إنما تكون بصفة ذاتية لا يستحقها غيره، وأن جنسها وقبيلها لا يستحق على سبيل الجواز.

خصوصيــة ذاتــه تعالـى نفـس حقيقتــه

وذهب الشيخ أبو علي إلى أن خصوصية ذاته ليس لأنها ذات مخصوصة، لأن غيره يشاركه في كونه ذاتاً، وليس لكونها مخصوصة زائـدة سوى كونها ذاتـاً، وإنما الخصوصية بوجوب هذه الصفات التي هي القادرية والعالمية. وذهب بعض الأشعرية إلى أن الخصوصية إنما تكون بكونه قادراً على الاختراع. وزعم بعضهم أن الخصوصية في ذاته إنما تكون بالاستغناء عن كل شيء. وذهب ضرار إلى أن الخصوصية في حق ذات الله تعالى، إنما تكون بمائية لا يعلمها إلا هو قال: «والمختار عندنا أن خصوصية ذاته تعالى، إنما هي نفس حقيقته من غير أمر زائد وراءها». قال: «والمعتمد في ذلك ما أسلفناه في مسألة المخالفة فأنا قدر قررنا هناك أن مخالفته تعالى، لخلقه إنما كانت بحقيقة ذاته المخصوصة، وأنه ليس بينه وبين سائر الحقائق اشتراك أصلاً. وهذا بعينه هو دليلنا على أن الخصوصية في حقه هي نفس ذاته لا بأمر زائد».

قلت: وهذا هو الحق، وهو الذي أجمع عليه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) حسبما تكرر ذكره في مواضع كثيرة من هذا الكتاب المبارك، إلا من تابع المعتزلة في

(١) انظر قوله هذا في كتابه أيضاً معالم أصول الدين ص٧٤، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد.

(٢) المائية والماهية بمعنى واحد، وماهية الشيء حقيقته، المعجم الفلسفي ٢٠١.

عقائدهم، ويؤيد ذلك ما ذكره علي (عليه السلام) في نهج البلاغة في صفة المخلوق: «هل تحس به إذا دخل منزلاً أم هل تراه إذا توفى أحداً؟ بل كيف يتوفى الجنين في بطن أمه أيلج عليه من بعض جوارحها؟ أم الروح أجابته بأذن ربها؟ أم هو ساكن معه في أحشائها؟ كيف يصف إلّهه من يعجز عن صفة مخلوق مثله»[1].

قال الإمام يحيى (عليه السلام): «فأما ما حكى عن ضرار من القول بإثبات المائية لله تعالى، التي لا يعلمها إلا هو فليس يخلو مراده بالمائية من أحد وجهين:

أحدهما

أن يكون مراده بالمائية صفة زائدة على ذاته يختص بها في ذاته لا يشاركه فيها غيره فهذا فاسد بما أوردناه على أبي هاشم وأصحابه حيث زعموا أن مخالفته تعالى، لخلقه إنما كانت بصفة ذاتية، فلا وجه لتكريره.

وثانيهما

أن يكون مراده أن حقيقة ذاته تعالى، لا يعلمها إلا هو، وأن أحداً من البشر لا يطلع على معرفة حقيقة ذاته، فهذا حق، فأنا قد قررنا في باب إثبات الصانع أن حقيقة ذاته تعالى، ليست معلومة للبشر، وأنه لا سبيل لأحد إلى الوصول إلى معرفة حقيقة الذات، وأن العقول قاصرة عن ذلك. وأفسدنا كلام المعتزلة حيث زعموا أنهم مطلعون على معرفة حقيقة الذات في نفسها، وأنهم يعلمون من حقيقة ذاته ما يعلمه تعالى، من حقيقتها. وهذا هو الخطأ بعينه، فإن شجار الناس في حقيقة الانسان كثير وخلافهم فيها طويل على تكرار الأزمنة وتطاول الأيام، مع أن تلك الاحتمالات على كثرتها وسعتها لا تكاد يوجد فيها شيء يقنع النفس ولا شك أن أجلي العلوم وأقواها علم الانسان بنفسه وأحوالها، فإذا كان هذا حالنا في أظهر العلوم وأقواها وأوضحها فكيف حالنا في معرفة من لا تقدره العقول ولا تقع عليه الأوهام.

---

(١) انظر نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده ٢/٢٢١.

أحسن كلمة قيلت في التوحيد

ولهذا اتفق العلماء وأجمع الفضلاء على أن أحسن كلمة قيلت في التوحيد وأجمعها لمحاسنه ما قاله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، وهي قوله: «كلما حكاه الفهم أو تخيله الوهم فالله تعالى، بخلافه». قال (عليه السلام): «والعجب كيف يمكن صدور مثل هذه المقالة عمن له دربة وفطانة وقدم سابقة في العلم من جماهير المعتزلة وفضلائهم، فضلاً عمن يعد من أهل التحقيق والتدقيق كالخوارزمي وأبي الحسين. فحصل من مجموع كلامنا تقاصر العقول عن الاحاطة بجلال الله والاطلاع على كنه كبريائه». وقال الإمام يحيى (عليه السلام) في (التصفية)[1]: «الوسيلة العاشرة تعاطي العوام، الذين لا يمارسون العلوم، التفكر في ذات الله تعالى، وصفاته وفي الأمور التي لا تبلغها عقولهم حتى يؤدي ذلك إلى الاعتقادات الكفرية، وهم لا يشعرون، وهم في غاية ما يكونون من الفرح والسرور والاطمئنان إلى ما وقع في صدورهم، وهم في غاية الخطأ، ويظنون إنما اعتقدوه هو العلم والبصيرة، فما هذا حاله يكون من أعظم الأبواب للشيطان في اللعب بعقولهم»[2]. انتهى ما ذكره الإمام يحيى. وهذا هو الحق الأبلج والمهيع[3] الذي لا أمت[4] فيه ولا عوج، وهو طريق جميع الأنبياء، والمرسلين، والملائكة المقربين، والأئمة الهادين (صلوات الله عليهم أجمعين). وإلى هذا أشار الإمام (عليه السلام) بقوله: (فإن أرادوا بذلك)، أي ان أراد الإمام يحيى ومن ذكر معه بقولهم له تعالى، ماهيته يختص بعلمها (ذاتاً لا يحيط بها المخلوق علماً فصحيح)، أي فقولهم حق، وهو الذي أردناه بما سلف من قولنا «ولم يكلف الله سبحانه، من عبادة من معرفة ذاته إلا ما مر» إلى آخره.

وقال السيد الإمام العلامة عماد الدين يحيى بن منصور بن العفيف[5] في معنى هذا:

---

(١) هذا الكتاب تقوم بتحقيقه إحدى الباحثات اليمنيات.

(٢) انظر ص ٢٨ من الكتاب.

(٣) يعني بالمهيع الواضح، وله معان أخرى انظرها في اللسان في هيع.

(٤) الأمت التقدير، اللسان مادة: أمت.

(٥) أحد علماء الكلام الكبار من الزيدية، وكان منهجه كالغزالي في الاقتصار على الجمل من هذا العلم دون الغوص

يا طالب الحق ان الحق في الجمل — وفي الوقوف عن الافراط والزلل
هي النجاة فلا ترضي بها بدلا — بذاك جاء حديث السادة الأول

فكان هذا السيد من عيون العترة الكرام. قرأ في أصول الدين نيفا وأربعين كتاباً واختار منها مذكراته وشرحها التي صنفها بلفظ بليغ مختصر، وهما على مذهب أهل البيت (عليهم السلام) ذكر هذا شارح الأبيات الفخرية.

وقال (أبو هاشم مقسماً)، أي حال كونه مقسماً بالله سبحانه أنه (ما يعلم الله سبحانه، من ذاته)، جل وعلا، (إلا مثل ما يعلم هو)، أي إلا مثل ما يعلم أبو هاشم، كما سبق ذكره عن حكاية النوبختي. (قلنا): هذا غلو وخروج عن حد العقل قطعاً وانكار أمر عظيم بغير بصيرة ولا دلالة من عقل ولا سمع، (قال تعالى في ذلك: ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً ﴾[1]) أي لا يحيطون بذاته علماً، أي لا يعلمون كنه ذاته بل قصر علمهم عن كثير من مخلوقاته فضلاً أن يعلموا كنه ذاته، جل وعلا، (والله سبحانه، قد أحاط بكل شيء علماً بمعنى لا يغيب شيء عن علمه)، بل هو تعالى العالم بكل شيء عالم الغيب والشهادة. ومن جملة الأشياء المعلومة له تعالى، ذاته، جل وعلا، فهذا هو معنى إحاطته علماً بكل شيء (لا كاحاطة الأسوار)، وهي الجدران[2] المدورة المحيطة بما هو داخلها إذ تلك الاحاطة من صفات الأجسام الفانيات المحتاجة إلى الأمكنة والجهات، والله سبحانه، يتعالى عن ذلك.

قال الإمام أحمد بن سليمان (عليه السلام) في (الحقائق): «فإن قال قائل متعنت أو مسترشد إذا لم يكن يرى ولا تدركه الأبصار، فهل هو يرى نفسه؟ قلنا: إن كنت تعني بقولك يرى ذاته، أي يعلمها وكذلك نقول وإن كنت تريد يرى نفسه

← والتعمق فيه وله في ذلك كتاب الجمل، ومن مصنفاته أيضاً في هذا العلم كتاب الصراط المستقيم، وهو مجلد ضخم، كما يقول يحيى بن الحسين لم أقف على تاريخ وفاته ولكن أخاه كان معاصراً للإمام الحسن بن بدر الدين المتوفى سنة ٦٧٠ هـ، طبقات الزيدية ١/ق٨٤.

(١) طه: ١١٠.

(٢) في الأصل: الجدرات.

سبحانه، كما يرى الواحد منا نفسه فلا، لأنا قد بينا أن ذاته غير مرئية فلا يجوز أن يرى نفسه، كما يرى الراؤن المرئي»[1].

واعلم: أنه يجب على كل مكلف أن يدفع وسوسة الشيطان إذا سول له ووسوس في التفكر في ذات الله وما حقيقتها؟ فإن هذا الوسواس من أعظم ما يتوصل به الشيطان إلى ضلال كثير من الخلق وكفرهم والحادهم واخراجهم من الدين والإسلام، وقد روى عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «إن الشيطان يأتي إلى أحدكم فيقول هذا الذي خلق الخلق فمن خلق الله؟ فمن وسوس إليه الشيطان بذلك فيقول: آمنت بالله ويتفكر في ملكوته ومصنوعاته»[2]. وكان (صلى الله عليه وآله وسلم) يأمر بالتفكر فيها وينهي عن التفكر في الله. وقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لن تقدروا قدره»[3] ذكر هذا بعض أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وروى عن الهادي (عليه السلام) في الأحكام عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «الشيطان يأتي أحدكم فيقول له من خلق السماء؟ فيقول الله. فيقول له: من خلق الأرض؟ فيقول: الله. فيقول: من خلق الله؟ فإذا وجد أحدكم ذلك فليقل آمنت بالله ورسوله». وروى أيضاً عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أن رجلاً أتاه فقال يارسول الله أني أجد في نفسي شيئاً لأن يضرب عنقي أحب إلى من أتكلم به فقال ذلك صريح الايمان». يريد (صلى الله عليه وآله وسلم) أن كراهتهم لما ألقى الشيطان من الوسواس ودفعهم لذلك بخالص الايمان صريح الايمان، لأن أهل المعرفة بالله سبحانه، إذا فقدوا الوسواس التي هي دليل الحرب والمجاهدة والعداوة بينهم وبين الشيطان خافوا أن يكون قد ظفر بهم عدوهم. ذكر هذا التفسير الإمام الكبير العالم النحرير محمد بن القاسم بن ابراهيم[4] (عليهم السلام) في كتاب (شرح دعائم الايمان).

وقال الوصي (عليه السلام): «من يفكر في خلق الله وجد ومن يفكر في الله

(١) انظر ص١٣٠.

(٢) أخرجه مسلم بلفظ مختلف، المقاصد الحسنة ١٥٩.

(٣) انظر المقاصد الحسنة ١٥٩.

(٤) تقدمت ترجمته.

الحد». وقال (عليه السلام) في خطبة الاشباح: «فانظر أيها السائل فما دلك القرآن عليه من صفته فأتم به واستضىء بنور هدايته، وما كلفك الشيطان معرفته مما ليس عليك في الكتاب فرضه ولا في سنة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة الهدى أثره فكل علمه إلى الله تعالى، فإن ذلك منتهى حق الله عليك. واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدود المضروبة دون الغيوب [و][1] الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً، فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين. هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع ذاته، وحاول الفكر المبرأ عن خطر الوساوس أن يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته، وتولهت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته، وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغ الصفات لتنال علم ذاته ردعها، وهي تجوب في مهادي سدد الغيوب متخلصة إليه سبحانه». إلى آخر كلامه (عليه السلام).

ومن كلام القاسم بن ابراهيم (عليه السلام): «جعل الله في المكلفين شيئين وهما: العقل، والروح، وهما قوام الانسان لدينه ودنياه، وقد حواهما جسمه، وهو يعجز عن صفتهما وماهيتهما. فكيف يتعدى بجهله إلى عرفان ماهية الخالق الذي ليس كمثله شيء؟ ومن لم يعرف عقله، وروحه، والملائكة، والجن، والنجوم، وهذه مخلوقة، فكيف ترمي به نفسه المسكينة إلى عرفان خالقها ومصورها الأول قبل كل موجود، والآخر بعد كل شيء الذي لا تحويه الأقطار، ولا يشمل عليه الليل والنهار، لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير». ومن أحسن ما قيل في معنى ذلك من النظم قول عبد الحميد بن أبي الحديد[2] مصنف شرح نهج البلاغة:

(١) أضفناها ليتسق الكلام.

(٢) عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، أديب وشاعر ولد بالمدائن (بالعراق) له شرح نهج البلاغة الذي جمعه الشريف الرضي الموسوي من كلام الإمام علي بن أبي طالب، وله بالإضافة إلى شرح النهج مصنفات أخرى منها الفلك الدائر على المثل السائر، والقصائد السبع العلويات، وكتاب الاعتبار، وابن أبي الحديد من معتزلة بغداد المتأخرين، توفى سنة ٦٥٥ هـ. الموسوعة الثقافية ص٤.

والله ما موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد
عرفوا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد
من كنه ذاتك غير أنك أوحدى الذات سرمد
عرفوا إضافات ونفياً والحقيقة ليس توجد
فليخسأ الحكماء في حرم له الافلاك سجد
من أنت يا رسطا[1] ومن أفلاط[2] قبلك يا مبلد
ومن ابن سيناء حين قرر ما هدمت به وشيد
هل أنتم إلا الفراش[3] مرأى السراج[4] وقد توقد
فدنى فاحرق نفسه ولو اهتدى رشداً لا بعد

وقوله أيضاً :

فيك يا اغلوطة الفكر ... تاه عقلي وانقضى عمري
سافرت فيك العقول فما ... ربحت إلا عنا السفري
رجعت حسري وما وقعت ... لا على عين ولا أثري
فلحي الله الأولى زعموا ... أنك المعروف بالنظري
كذبوا ان الذي زعموا ... خارج قوة البشري[5]

---

(١) يعني أرسطو .

(٢) يعني أفلاطون .

(٣) جمع فراشة .

(٤) في شرح النهج : رأي الشهاب .

(٥) انظر شرح نهج البلاغة ١٩٧/٣ .

[١٠] (فصـل) في الكلام على من أثبت الذوات في العدم

اعلم : أن هذه المسألة من أعظم مسائل بعض المعتزلة التي خالفوا فيها أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وغيرهم فحسن بسط الكلام فيها فلا جرم رتبنا الكلام فيها على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : في ذكر مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وبيان معتقدهم .
المرتبة الثانية : في ذكر مذهب المخالف وحكاية أقوالهم من كتبهم بلفظها .
المرتبة الثالثة : في الدلالة على صحة مذهب أهل البيت وتأييده بأقوال من عثرت على قوله منهم .

أما المرتبة الأولى

فقال (عليه السلام) : (أئمتنا) ، أي قال أئمتنا (عليهم السلام) وبعض المعتزلة كالشيخ أبي الهذيل ، وأبي الحسين ، البصري ، ومحمود بن الملاحمي ، وأبي القاسم بن شبيب

التهامي[1]، وغيرهم، فهؤلاء قالوا العدم نفي محض (فلا ذوات ثابتة في حالة العدم، وكون الله عالماً بما سيكون، وقادراً على ما سيكون) من أي شيء معلوم ومقدور له، جل وعلا، (لا يحتاج إلى ثبوت ذلك المعلوم والمقدور في الأزل)، أي في العدم والقدم، أي علمه تعالى، بما سيكون وقدرته على ما سيكون لا تستلزم ثبوت ذلك المعلوم والمقدور في حال عدمه بل يصح أن يتعلق علمه تعالى، وقدرته بالمعدوم، بمعنى أنه سيوجد المعدوم على الصفة التي يوجده عليها. وكذلك يقدر تعالى، على اختراع المقدور المعدوم جسما كان أو عرضاً، وايجاده من العدم المحض، كما ذلك في حكم المعلوم بضرورة العقل، مثل المشاهدات من السحاب، والمطر، والنبات، والأشجار، والحيوان، وغير ذلك.

ومما قيل في معنى ذلك ما قاله الإمام الواثق بالله المطهر بن محمد بن يحيى[2] المظلل بالغمام (عليهم السلام) قصيدته المشهورة وهي:

لا يستزلك أقوام بأقوال ... ملفقات جريئات بابطال
لا ترضي غير آل المصطفى وزرا[3] ... فالآل حق وغير الآل كالأل[4]
فآية الود والتطهير انزلتا ... فيهم كما قد روى من غير اشكال
وهل قد أتى فيهم فماهم ... من الخلائق من ندو أشكال
وهم بسفينة نوح كل من حملت ... انجته من أزل[5] أهواء وأهوال
والمصطفى قال ان العلم في عقبي ... فاطلبه ثم وخل الناصب القال[6]

---

(١) محمد بن شبيب من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، أخذ عليه المعتزلة قوله بالارجاء، واعتذر عن ذلك بقوله: «إنما وضعت هذا الكتاب في الارجاء لأجلكم، فأما غيركم فأني لا أقول فيه ذلك». فضل الاعتزال ص٢٧٩.

(٢) المطهر بن محمد بن يحيى بن المرتضي بن القاسم ينتهي نسبه إلى الناصر بن الهادي إلى الحق، وفي السنة التي انتصب فيها الواثق للإمامة ٧٣٠هـ كان هنالك أيضاً ثلاثة أئمة آخرين انتصبوا لها وهم علي بن الصلاح ويحيى ابن حمزة وأحمد بن أبي الفتح، وآل الأمر في نهاية المطاف للإمام يحيى بن حمزة ثم بعد أن توفى الإمام يحيى تصدى أيضاً لأمر الإمامة. من مؤلفاته هذه القصيدة التي أوردها المؤلف وهي المعروفة بالأبيات الفخرية، وقد تقدمت الاشارة إليها وإلى شارحها. توفى الواثق سنة ٨٠٢هـ غاية الأماني ٥١١/٢، بلوغ المرام ٥١، أئمة اليمن ٢٩٠/١.

(٣) الوزر: الملجأ، السان: وزر.

(٤) الآل: الصياح، اللسان: ألل.

(٥) الأزل: الضيق والشدة، اللسان: أزل.

(٦) القال: الكثير الكلام ومنه النهي عن قيل وقال كما جاء في الحديث، اللسان: قول ويعني بالقال هذا المبغض.

لم يثبتوا صفة للذات زائدة ... ولا قضوا باقتضاء حال لأحوال[1]

لا قضوا بثبوت الذات في أزل ... وليس لله إلا صنعه الحال

دانوا بأن إلـه العرش ذوتها ... بلا احتذاء على حد وتمثال

لو كانت الذات ذاتاً قبل يوجدها ... لكان كل محل سابقاً تالي

ما كان يخطر هذا من ركاكنه ... للمصطفى صفوة البارئ على بال

ولا على ولا ابنيه وزوجته ... فقولهم من أباطيل الهوى خالي

أنظر بانسان عين الفكر في خطب ... لهم ومنثور لفظ سلسل حالي

قد لحبوا[2] طرقاً للسالكين به ... وبينوها بتفصيل واجمالي

ثم أقتفى أثرهم زيد ووالدهم ... وصنوه والحال كالحال

كذلك القاسم الرسي قال كما ... قالوا وفجر ينبوع الهدى الحال

مناظر الفلسفي حتى أقر له ... وتاب من دس تعليل واضلال

وصفوة القاسم الرسي محمد[3] أل ... جدير منا باعظام واجلال

والهادي الهادي الذي خضعت ... له الملوك بتصغير واذلال

كذلك الناصر الأطروش من الفنا ... يمناه طعن العدى والبدل للمال

والناصر[4] الناصر الأديان مذ حللت ... وصنوه المرتضي[5] الأيمن العال

والقاسم بن[6] علي والحسين[7] ومن ... يحكيه في حسن أقوال وأعمال

وأحمد بن سليمان[8] الذي قصمت ... سيوفه كل ذي كفر واضلال

ثم الخليفة عبد الله[9] فهو علي ... منوال آل علي خير منوال

---

(١) إشارة إلى قول المعتزلة بالصفات المقتضاة وهي الأحوال.

(٢) اللحب: الطريق الواضح، اللسان: لحب.

(٣) محمد بن القاسم الرسي، تقدمت ترجمته.

(٤) الناصر أحمد بن يحيى بن الحسين تقدمت ترجمته.

(٥) المرتضي محمد بن يحيى بن الحسين، تقدمت ترجمته.

(٦) القاسم بن علي العياني، تقدمت ترجمته.

(٧) الحسين بن القاسم العياني، تقدمت ترجمته.

(٨) المتوكل أحمد بن سليمان، تقدمت ترجمته.

(٩) المنصور عبد الله بن حمزة، تقدمت ترجمته.

وأحمـــد بـــن الحسين[1] ان لـــــه ... عقيـدة عزلـت فـي عكسهـا الوالـــي

ثـم الإمـام الأعـز المنتقـي حسـن[2] ... فقـد قفاهـــم بأقـــوال وأفعـــال

كـذا المطهـر[3] شيخ الآل قال كمـا ... قالـوا فقـدس روحـاً خيـر قـــوال

كذاك قول ابنـه المهـدي[4] خيـر فتـى ... قـــوام ليـــل وصـــوام وصـــوال

فافهـــم مسائلهـم واتبـع مقالتهـــم ... ولا تبـغ متقـن التحقيـق بالكـالي[5]

أمـا حميـدان[6]؟ مـن شاد المنار فقـد ... أحيـا بتصنيفـه قولاً لهـــم بالـــي

وأن يحيـى بـن منصـور[7] جـلـى لهـم ... قولاً ألا حبـــذ المجلـــو والجالـــي

والمرتضـي[8] قال المهـدي[9] كقولهـم ... صلـى الإلـه عليهـم كـل أصـال

تبـدي مقالتهـــم فحـوى عقائدهـــم ... فـدن بهـا تنـج من غـي واخـلال

فهذا آخر القصيدة، وألحق فيها السيد المقام العالم جمال الدين علي بن المرتضي بن المفضل[10] بيتاً قبل آخرها وهو قوله :

مـر وأذكـر صلاح[11] الهـدى والديـن مصقعهـم ... مـن حـاز مـن قمـة المجـد السنـا العالـــي

---

(١) أحمد بن الحسين أبو طير، تقدمت ترجمته.

(٢) المعبد لدين الله الحسن بن عبد الرحمن، تقدمت ترجمته.

(٣) المتوكل المطهر بن يحيى، تقدمت ترجمته.

(٤) المهدي محمد بن المطهر بن يحيى كان في ابتداء أمره مدرساً ثم قام بالدعوة سنة ٧٠١ هـ تصدى له المؤيد الرسولي داؤد بن المظفر ووقعت بينهما حروب كانت سجالاً بين نصر وهزيمة وصلح ونقض ولم يستطع أحدهما أن يستأصل الآخر، توفى المهدي سنة ٧٢٩ هـ غاية الأماني ١/٤٩٠ للخزرجي، العقود اللؤلؤية ١/٣٢٨، ٣٢٩ أئمة اليمن ١/٢٢٧.

(٥) هكذا في الأصل ولعله من كون فيقال تكول القول أي ضربوه وشتموه اللسان : كول.

(٦) حميدان بن يحيى الفقيه تقدمت ترجمته.

(٧) يحيى بن منصور العفيف تقدمت ترجمته.

(٨) المرتضي مجد الدين، تقدمت ترجمته.

(٩) يعني المهدي أحمد بن يحيى المرتضي، تقدمت ترجمته.

(١٠) علي بن المرتضي بن المفضل بن محمد العفيف ينتهي نسبه إلى أحمد بن الناصر بن الهادي إلى الحق، كان علي من المبرزين في علم الكلام دقيقة وجليلة، وهو أيضاً شاعر رقيق الشعر إلا أن عمره لم يمتد به طويلاً فتوفى في مقبله سنة ٧٨٥ هـ، طبقات الزيدية ٢/١٢٠.

(١١) الإمام صلاح الدين بن محمد بن علي بن يحيى بن منصور بن المفضل ينتهي نسبه إلى الناصر أحمد بن الهادي إلى

←

ومما قاله السيد العلامة عماد الدين يحيى بن منصور بن العفيف، رحمه الله، في معنى ذلك قوله من قصيدة له طويلة:

إن الخلاف بكل فن ممكن ... إلا الأصول فإنه لم يؤثر
الحق فيها ظاهر متيقن ... والقول فيها واحد لم ينكر
فرع الخلاف إلى الوفاق تورعاً ... بطريقة الاجماع غير منكر
كم بين معتمد لقول ظاهر ... ومقال حق واضح لم ينكر
ومجاور حد الوفاق مخاطراً ... قد صار بين مفسق ومكفر
من خارج أو مرجىء أو رافض ... أو ذي اعتزال مبدع ؟ مجبرى
أو غير ذلك من مذاهب جمة ... حدثت ودين محمد منها بري
يكفيك من جهة العقيدة مسلم ... ومن الإضافة أحمد بن حيدري
قوم قفوا في الدين مذهب جدهم ... ياحبذا من منهج متخيري
جعلوا جهاد النفس قبل جهادهم ... للظالمين وكل ضد مفتري
ثم استقاموا حافظين لملة ... مرضية ومقالة لم تنكري
عن كل مغتال وكل محرف ... أو جاهل متأول أو مجبري
الذكر شاهدهم وسنة جدهم ... صلى الإلآه عليهم من معشر

وأما المرتبة الثانية

وهي في ذكر مذهب المخالف، فقال (عليه السلام): (بعض صفوة الشيعة)، أي قال بعض الزيدية (وبعض المعتزلة) كالشيخ أبي هاشم، وأبي عبد الله[1]، وقاضي القضاة، وغيرهم (بل يجب ثبوتها)، أي ثبوت ذوات ذلك المعلوم والمقدور في الأزل قالوا (ليصح تعلق العلم والقدرة بها) أي بالذوات المعدومة، (إذ لو لم تكن ثابتة) في الأزل (لم يكن تعالى، عالماً ولا قادراً) لاستحالة تعلق العلم والقدرة بزعمهم بالمعدوم.

← الحق، تولى أمر الإمامة بعد وفاة والده عرض الفالج، اشتغل صلاح الدين بحروب الدولة الروسولية المختصرة، وحارب أيضاً القرامطة (الإسماعيلية)، توفى صلاح الدين بصنعاء سنة ٧٩٣ هـ. غاية المرام ٥٢ زيارة أئمة اليمن ٢٧٨/١.

(١) البصري، تقدمت ترجمته.

المعدوم نفي محض عند الأكثر

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «ذهب أكثر أهل القبلة إلى أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات وإنما هو نفي محض والله تعالى، هو الموجد للأشياء والمحصل لحقائقها وخصائص صفاتها. وذهب الجماهير من المعتزلة البصرية والبغدادية إلى أن المعدوم ذات ثابتة في حال عدمه، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في كيفية إثباتها على فريقين، فالفريق الأول أثبتوه ذاتاً مطلقاً، وزعموا أنه ليس متعيناً في نفسه، فليس هو جوهر ولا سواد ولا حركة في حالة العدم، وإنما هو ذات مطلقة. وهذا هو المحكي عن الشيخ أبي القاسم وجماعة من معتزلة بغداد. الفريق الثاني أثبتوه متعيناً في نفسه وهو الشيخ أبو هاشم وجماهير البصريين، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في كيفية تعيينه على مذاهب ثلاثة:

مذاهب المعتزلة في المعدوم

فالمذهب الأول: وهو المحكي عن الشيخ أبي اسحاق[1] أنه متعين في نفسه جوهر وسواد وحركة، لكنه لا يستحق صفة كالجوهرية والسوادية.

والمذهب الثاني: وهو قول قاضي القضاة وجماهير البصريين انه مختص بالصفات في حال عدمه كالجوهرية والسوادية، وأن المماثلة والمخالفة والمغايرة تثبت له في حال عدمه وغير ذلك من التفاصيل التي اشتملت عليها كتبهم.

والمذهب الثالث: وهو المحكي عن أبي عبد الله البصري أن الصفة التي تثبت للمعدوم في حال عدمه هي التحيز في الجوهر والهيئة في اللون، خلا أن شغل الجهة والإدراك في اللون مشروطاً بوجود الجوهر».

قال (عليه السلام): «والمختار عندنا ما عليه الأكثر من أهل القبلة ونصره الشيخ أبو الهذيل، وأبو الحسين، والخوارزمي»[2].

---

(١) أبو اسحاق بن عياش تقدمت ترجمته.

(٢) انظر الشامل ٣/ق ٧٥.

البهشمية يقطعون بثبوت لمعدوم ذاتاً في العدم

قال الإمام المهدي (عليه السلام) في كتاب (دامغ الأوهام) حاكياً عن المعتزلة ومتتبعاً لهم ما لفظه: «فقالت البهشمية ومن وافقهم نقطع أن المعدوم من الذوات الجوهرية والعرضية معلوم متميز في حال عدمه عن مخالفة كتميزه بعد وجوده والعلم عندهم متعلق به على حد تعلقه بالذوات الموجودة». قال: «وقيل أنه لا يتعلق العلم بالمعدوم في حال عدمه على معنى أنه متميز في ذلك الحال، وإنما يعلم في حال عدمه أنه يكون كذا، مثاله: أن البارئ تعالى، في الجوهر المعدوم، يعلم في حال عدمه أنه إذا وجد خالف العرض ولا تثبت تلك المخالفة في العدم ولا يتعلق بها العلم في تلك الحال». قال: «والقائل بهذه المقالة هو أبو اسحاق بن عياش وكثير من متأخري المتكلمين كأبي الحسين البصري، ومحمود بن الملاحمي، والفخر الرازي، وتابعهم الإمام يحيى بن حمزة (عليه السلام) وغيره».

الدليل على إثبات الذوات في العدم

ثم قال (عليه السلام): «لنا على إثبات الذوات في العدم وجوه:

الأول

المعدوم لو لم يعلم في حال عدمه لما صح من البارئ ولا منا ايجاده». قال: «وتحقيق هذا الدليل أن نقول البارئ تعالى، قبل ايجاده المعدومات لا يخلو أما أن يكون عالماً بها مميزاً لها أولاً بل أوجدها خبطاً وتبخيتا[1]. الثاني ظاهر البطلان فلزم الأول، ثم تميزها له تعالى، لا يخلو إما أن يكون بأنها ليست أشياء ثابتة، والمعلوم أن ما ليس شيئاً ولا ثابتاً لا يتميز عما ليس بشيء ولا ثابت ولا متعلق للعلم، فلزم كون المتميز له تعالى، ثابتاً. ثم أن تميز ذلك الشيء ليس لمجرد كونه ذاتاً بل بما يختص به دون غيره ويختص غيره دونه، كل هذا لا يمكن دفعه».

---

(١) من البخت، وهو حظ الانسان وسعادته، ويعني به هنا ما لم يكن عن قصد واختيار، القاموس الفلسفي ٣٩.

اعتراضات الرازي الفخر

قال: «وقد أورد الرازي على هذا الدليل اعتراضات: الأول: أن تميز الشيء قبل وجوده لا يوجب ثبوته لأنا نجد من أنفسنا كوننا عالمين بمحالات، ألا ترى ان القائل إذا قال يستحيل شريك الله تعالى، أو جمع الضدين، فأنا نتصور من هذه الألفاظ أمور تميز بينها وبين غيرها، ولولا ذلك التميز لما أمكننا أن نحكم عليها دون غيرها بالاستحالة، فلا فرق بين تميزها وبين تميز السواد، والبياض، والجوهر عند اطلاق ألفاظها، فإن كان ذلك التميز يوجب ثبوت المتميز في العدم أوجب ثبوت المحالات، كثبوت الذوات.

الثاني

أنا قد نتصور زيداً وهيئته بعد تفرق أجزائه وشكله وتخطيطه غير ثابت في العدم، وكذلك قد نتصور بحراً من زئبق وجبلاً من ذهب، لا ينقص تصور ذلك عن تصور الجوهر والعرض، مع أنه لا ثبوت لذلك فيلزم مثله فيهما.

الثالث

الرد على الرازي في اعتراضاته

أنا قد نتصور وجود الشيء في حال عدمه ولا ثبوت للوجود في العدم». قال (عليه السلام): «والجواب عن الرازي في الاعتراض الأول أنا نقول: إنما يمكن تصور ما لا ثبوت له تبعاً لتصور ماله ثبوت، وإلا لم يمكن تصوره بحال، فأنا لو لم نعلم القديم تعالى، لم يمكن تصور مثله، فتميز الشريك إنما هو تميز الباريء تعالى، لا تميز آخر، ولو لم يعلم صحة الجمع بين ذاتين في محل واحد لم يكن تصور الجمع بين الضدين، فتميز الجمع بين الضدين إنما هو تميز الجمع الصحيح، فظهر أن تصور هذه الأشياء التي لا ثبوت لها إنما هو تصور ماله ثبوت وإلا لم يمكن الحكم عليها والخبر عنها وظهر لنا انه لا يمكن تصور ما ليس بثابت ولا مردود إلى ثابت.

والجواب عن الأعتراض الثاني: ما ذكرناه آنفاً من أن تصور هذه الأشياء إنما أمكن

فرعا على العلم بجواهرها، فأنا لو لم نعرف الجواهر والتأليفات لما أمكننا تصور شيء من ذلك، وكلامنا فيما يعلم ابتداء كعلم الباريء تعالى، بذات الجوهر وذات العرض قبل ايجاده لهما، لو كانا نفياً صرفاً لما أمكن العلم بهما، فكيف يقاس ما علم مستقلاً على ما يستحيل تصوره إلا تبعاً لتصور غيره منا ومن القديم تعالى.

والجواب عن الاعتراض الثالث: أن تصور الصفة على حيالها مستحيل وإنما تتصور الذات عليها، فالتصور يتعلق بالذات على تلك الصفة، ولما كانت هيئات الذات تدخل في ضمن العلم بها أمكن بعد تصور الذات تصور كل هيئة لها، لأن ثبوت الذات بمنزلة الثبوت بكيفياتها، لكنها غير مستقلة، فلا يلزم من تصورها ثبوتها كثبوت الذوات، لأن تصورها متعلق بالذات عليها لا بها على حيالها».

قال (عليه السلام): «والدليل الثاني على إثبات الذوات في العدم كما ذكره الحاكم أبو سعيد، رحمة الله، وهو أنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم لما علمنا فعلنا الماضي، لأنه بعد عدمه صار نفياً صرفاً، والنفي الصرف لا يمكن تميزه عن نفي صرف، بل يعلم إحالة ذلك ضرورة»، قال: «ونحن نعلم أن العلم بالمعدوم من أفعالنا الماضية ليس علماً بوجوده الذي كان قد ثبت له، لأنا نفصل بين العلم بها وهي موجودة، والعلم بها وهي معدومة، فلو جاز أن يقال: أن العلم بها بعد عدمها هو العلم بوجودها، لجاز لقائل أن يقول: إن العلم يتعلق بالمعدوم وان وجد، كما جاز تعلقه بالموجود وان عدم».

قال (عليه السلام): «الدليل الثالث ذكره الحاكم أيضاً وهو: ان قال المخالف لا يخلو أما أن يقول ليس للمعدوم في حال عدمه صفة يتميز بها يصح أن يعلم عليها، فذلك باطل بما قدمنا من أن الفاعل لا بد أن يتميز له ما يريد فعله ليمكنه أن يقصد إليه، وإلا كان ايجاده على جهة الخبط والجزاف، وذلك لا يصح في حق الباريء تعالى. وأما أن يقول أن له صفة يتميز بها لكن العلم لا يصح تعلقه بها في العدم، لزمنا أيضاً وهو أن الفاعل أوجد ما لا يعلم كيف يكون، والمعلوم أن أهل الصناعات لا يمكنهم أن يأتوا بها على القانون المخصوص إلا حيث يعلمون كيفياتها قبل وجودها.

وأما أن يخالف في أن العلم بالمعدوم ليس علماً به في العدم وإنما العلم بالمعدوم هو

العلم بوجوده، وهذا باطل فأنا نعلم ضرورة بأنه يصح منا أن نعلم المعدوم مع جهل كونه قد كان وجد أو سيوجد فبطل ما خالف فيه في هذا المقام من كل وجه». قال: «قال الحاكم: ولأنا نجد العلم يتعلق بالموجود في حال وجوده [و][1] بالمعدوم في حال عدمه، فمن قال العدم يمنع التعلق، فهو كمن قال الوجود يمنع التعلق لا فرق بينهما». قال الإمام المهدي: «واحتج المنكرون لثبوت الذوات في العدم بأمور منها:

دليل منكري الذوات في العدم

أنها لو ثبتت في العدم لكانت أما متناهية فيلزم تناهي مقدور القديم تعالى، أو غير متناهية فحالها بعد خروج العالم إلى الوجود أما أن يكون مساوياً لحالها قبل وجوده في الكثرة أو ناقصاً عنه، الأول تدفعه الضرورة، والثاني يستلزم تناهيها، أو لا تعقل الزيادة والنقصان في غير متناه، وإذ [بطل][2] القول بكونها متناهية أو غير متناهية بطل ثبوتها». قال (عليه السلام) في جواب هذا: «أنا لا نلتزم أنها غير متناهية ولا نسلم ما ادعاه من الضرورة، إذ لا يعقل فيما لا نهاية له زيادة ولا نقصان» وقد اعترف به في آخر كلامه.

ومن حجج المنكرين لثبوت الذوات في العدم أنها لو ثبتت الذوات في العدم لكان وجودها زائداً على ماهياتها، وذلك يستلزم كون العلم بوجود الموجودات نظرياً وهو سفسطة، بيانه: ان الحكم على الشيء بأمر يجب أن يكون مسبوقاً بالعلم بذلك الشيء وإلا لم يكن الحكم عليه، وإذا كان كذلك فالحكم بأن الأشياء موجودة هو حكم بثبوت صفة الوجود لها، ولا يمكن الحكم على صفة الوجود بالثبوت إلا بعد عقليتها صفة، ولا يعقل ذلك إلا للخواص الخائضين في دقيق النظر، والمعلوم أن كل أحد يعقل وجود الموجود، وإن لم يعلم هذه الصفة، فبطل كونها زائدة على الذات وفي ذلك بطلان ثبوت الذوات في العدم.

---

(١) أضفناها لاتساق الكلام.

(٢) زيادة أضفناها لاتساق الكلام.

ومنها: لو ثبت الجوهر في العدم لكان تحيزه صفة زائدة عليه وحالة فيه، وذلك محال، لأن التحيز إنما يعقل حصوله في ذي جهة وليس بذي جهة قبل وجوده فلا يعقل حصوله، ولو جوزنا حلول ما يختص بالجهة فيما ليس مختصاً بها لجوزنا حلول التحيز في البارئ تعالى، وهو محال.

ومنها: أن القول بإثبات الذوات في العدم يستلزم كون البارئ تعالى، غير موجد للموجودات، وذلك كفر صريح، بيانه: إن قادريته لا يصح تعلقها[1] بالذات عندكم لأنها أزلية ولا بالصفة على انفرادها لما تقدم في إبطال الكائنية بالفاعل فخرجت قادريته عن التعلق بالمعدوم بوجه من الوجوه. قال الإمام المهدي (عليه السلام) في جواب هذا: أنا نقول مهما قد ثبت أن الذوات ثابتة وأن الوجود زائد عليها بالأدلة القاطعة وأنه لا يمكن تصور الوجود بل على أن الذات عليه، وأن حصول الذات عليه إنما كان بالفاعل، وأن مجرد الذات غير مقدورة، وعلمنا تعذر كون الوجود على حياله معلوماً بما قدمنا، لم يلزمنا بيان كيفية تعلق القادرية بجعل الذوات على الوجود بل نقطع بذلك على سبيل الجملة، ولا يلزمنا علم التفصيل. ثم أن بقاء ثبوت الذوات في العدم يلزم منه ما هو أفظع وأبشع مما ألزمونا، وهو تعلق القادرية بنفي صرف، وأن البارئ تعالى، لم يكن عالماً بما أوجد قبل ايجاده، ولا مميزاً له ولا قاصد إلى ايجاده، إذ القصد إلى ما ليس بمتميز ولا معلوم متعذر، والتزام ذلك أدخل في الكفر مما ألزمونا». انتهى ما أردت نقله من كلامهم من إثبات الذوات في العدم حسبما ذكر الإمام المهدي (عليه السلام) في (الدامغ)، وإنما ذكرته بألفاظهم لنعرف مقاصدهم في ذلك، وأنه لا حجة لهم بذلك من عقل ولا سمع إلا توهم استحالة تعلق علم البارئ تعالى، وقدرته بالمعدوم. وقد عرفت بحمد الله، بطلانه بما تقدم وبما سيأتي.

رد المؤلف على القائلين بإثبات الذوات في العدم

واعلم: أن مما يورد عليهم في ذلك أن يقال: قولكم بثبوت الذوات في العدم ما هذا الثبوت؟ هل هو فعل أو لا؟ إن لم يكن فعلاً فهو لا شيء وبطل ثبوت الذوات في العدم.

(١) في الأصل تعقلها.

وإن كان فعلاً فلا بد له من فاعل، إذ أثر من غير مؤثر محال، كما قررتموه أنتم في حدوث العالم، فيستحيل ثبوت من غير مثبت، كما يستحيل أثر من غير مؤثر. وأما قولهم: إن القول بنفي ثبوت الذوات يستلزم أن يكون البارئ تعالى، غير عالم بما أوجد قبل ايجاده ولا مميز له ولا قاصداً إلى ايجاده، إذ القصد إلى ما ليس بتميز ولا معلوم متعذر.

فالجواب عنه: إن علمه تعالى، بما كان قبل كونه كعلمه بما لا يكون مما أخبر الله، عز وجل، أنه عالم به، كالرعب المفروض من اطلاع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على أهل الكهف، وارهاق أبوي الغلام، فكما أن علمه تعالى، مما لا يكون لا يقتضي ثبوته في العدم، وكذلك علمه، عز وجل، بما كان قبل كونه لا يقتضي ثبوته في العدم. فإن قالوا: إن ما أخبر الله به مما لم يكن ثابت في العدم ليصح تعلق العلم به. قلنا: قولكم ليصح تعلق العلم به مجرد دعوى بلا برهان. ونحن نقول: يصح تعلق العلم بالمعدوم أنه يوجد وقت وجوده، وعلم البارئ تعالى، به قبل وجوده كعلمه بعد وجوده، فأي مانع من هذا؟ كما أن الانسان يعلم فعله الماضي، مع أن علم الله سبحانه، وقدرته لا يصح قياسها على علم المخلوق وقدرته ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[1]. فعلم المخلوق بالمعدوم الذي يفعله هو تصوره في نفسه وتمثل صورته في فكرته. وكذلك علمه بما مضى من فعله. وعلم البارئ، جل وعلا، بالمعدوم على أنه يوجد على الصفة التي يكون عليها ليس بتصور ولا تمثيل، إذ لا يدرك، جل وعلا، المدركات بالحواس ولا يقاس بالناس.

وأما المرتبة الثالثة

وهي في فكر الدلالة على صحة مذهب أهل البيت (عليهم السلام) فهي ما ذكره الإمام (عليه السلام) بقوله: (قلنا)، في الجواب عليهم، قولكم بأن علم الله وقدرة الله تعالى، يحتاج إلى ثبوت المعلوم والمقدور في الأزل (يستلزم الحاجة) على الله تعالى، إلى ثبوت تلك الذوات في العدم ليصح علمه بها وقدرته، (وقد مر بطلانها)، أي بطلان الحاجة على الله سبحانه، إذ هو الغني عن كل شيء، كما مر بيانه، (فلزم من بطلانها بطلان ما يستلزمها)، أي يستلزم الحاجة، وهو ثبوت الذوات في العدم أيضاً، فأنا نقول:

(١) الشورى: ١١.

(لا فرق أيضاً بين الثبوت والوجود في) اللغة (العربية) علم ذلك بالاستقرأ ، وقد وافقتمونا في كون الذوات غير موجودة في الأزل ، فكما ان الذوات غير موجودة في الأزل اتفاقاً فكذلك هي غير ثابتة في الأزل . فالثبوت والوجود من الألفاظ المترادفة ، وكل عاقل عارف بلغة العرب يعلم ذلك ، ويعلم تناقض قول القائل : ثبت ذلك الشيء ولم يوجد ، أووجد ولم يثبت ، (فلو كان لفظ ثابت يطلق عليها) ، أي على الذوات (في الأزل حقيقة) كما زعموا (لكان لفظ موجود كذلك) ، أي يطلق عليها في الأزل ، (ولكانت حينئذ لا أول لوجودها) كما زعموا أنه لا أول لثبوتها ، (وبطلان ذلك) ، أي وجودها في الأزل ، وأنه لا أول لوجودها (متفق عليه) منا ومنكم ، ولم يخالف في ذلك إلا من أنكر حدوث العالم . (أيضاً) ، أي ونرجع رجوعاً إلى الاحتجاج عليكم فنقول : (علم الله تعالى ، متعلق بصفة) ما سيكون التي هي الصفة الوجودية ، لأن الله تعالى ، يعلم صفات المعدوم ، كما يعلم ذاته ، وهذا لا يمكن أحداً دفعه ، وقد زعمتم أنه يستحيل ، تعلق علم الله سبحانه بالمعدوم ، (فلو كان) تعلق علم الله بالمعدوم (يوجب الثبوت) ، أي ثبوت المعلوم في الأزل ، (لزم أن يكون ما سيكون) من الذوات المعدومة (موجوداً في الأزل لثبوت صفته الوجودية) ، وإنما قلنا لثبوت صفته الوجودية (لصحة تعلق العلم بها كالذات) سواء ، فكما أن تعلق العلم بالذات يوجب ثبوتها بزعمكم كذلك تعلق العلم بصفة الذات يوجب ثبوت تلك الصفة (لعدم الفرق) بين الذات وصفتها في ذلك التعلق ، (وذلك) ، أي كون ما سيكون موجوداً في الأزل (معلوم البطلان عند الجميع) من العقلاء ملحدين أو موحدين ، فإن الملحدين يعلمون بضرورة عقولهم حدوث البيضة والانسان . فإن قالوا : إن الله سبحانه ، لا يتعلق علمه بصفة ما سيكون الوجودية ، وانه لا يعلم هذه الصفة إلا من بعد وجوده . قلنا : هذا هو المحال ، وهو أن تعلم الذات ولا تعلم صفتها ، فإن من علم الذات علم صفتها الوجودية قطعاً ، لأنه يستحيل تعقل الذات خالية عن صفتها الوجودية ، كما يستحيل تعقل الصفة خالية عن الموصوف . وأيضاً فيلزمكم أن يكون الله تعالى ، جاهلاً حيث لم يعلم صفة ما سيكون الوجودية .

قال (الإمام) الأسير والوجه المنير والعلم الغزير (الحسن بن علي بن داود بن

الحسن)[1] بن أمير المؤمنين علي بن المؤيد بن جبريل[2] ، وهو الذي أسره الروم[3] في سنة ثلاث وتسعين وتسعمائة وأدخلوه القسطنطينية أسيراً فمات هناك ، رحمه الله عليه ورضوانه ، فقال (عليه السلام) : (ليس مرادهم بثبوتها) ، أي مراد من أثبت الذوات (الا تصورها) للعالم بها والقادر عليها ، أي تخيل صورتها وتمثيلها دون ثبوتها حقيقة في الأزل .

(قلت وفيه) ، أي وفي حمل الإمام الحسن (عليه السلام) كلامهم على أن المراد به تصورها (نظر) لأن ذلك خلاف ظواهر أقوالهم في تفسير ثبوت الذوات في العدم ، أو لأن هذا الحمل ، وان كان مراداً لهم ، غير مخلص لهم ، (لأن علم الله سبحانه) وتعالى ، للمعلومات (ليس يتصور) ، لأن التصور تخيل صورة الشيء وتمثيلها في الذهن ، فهو عرض يختص بالمحدثين ، والله سبحانه ، يتعالى عن ذلك .

رأي حميدان في الذوات ونقضه لمذهب المعتزلة

اعلم : أنا قد ذكرنا مذهب أهل البيت (عليهم السلام) أن الله سبحانه ، مذوت الذوات ومبتدعها ومخرجها ومنشيئها من العدم المحض ، وأن علمه تعالى ، بها لا يوجب ثبوتها فيما لم يزل ، وذكرنا مذهب المخالف ، وتزيد ذلك تأكيداً بما ذكره السيد حميدان (عليه السلام) حيث قال : « مذهب العترة (عليهم السلام) إن ذوات العالم هي أجسامه وصفاتها وهي أعراضها ، وانه لا يصح العلم بانفراد ذوات العالم عن الأعراض ولا العلم بانفراد الأعراض عن ذوات العالم ، وأنه لا دليل في العقل ولا في السمع يدل على أن شيئاً

(١) الإمام الناصر الحسن بن علي ينتهي نسبه إلى أحد أبناء المختار بن الناصر بن الهادي إلى الحق . قام بأمر الإمامة سنة ٩٨٦ هـ بالاهنوم (هجر) أثر وحشه بينه وبين أحد أشراف صعدة ، وكانت اليمن في عصره تحت ولاية العثمانين (السلطان مراد باشا) ويحكمها آنذاك الوزير حسن باشا ، دخل الحسن في حروب مع الأشراف ثم العثمانين وانتهى الحرب لصالح العثمانين على يد سنان باشا ، فأسر الحسن وأسر أبناء المطهرين الإمام شرف الدين بن يحيى ، وحملوا على سفينة إلى استانبول سنة ٩٩٣ هـ ومات الحسن هنالك . بلوغ المرام ٦٢ ، غاية الأماني ٧٦٥/٢ ، أئمة اليمن ٤٨٧/١ د . سيد مصطفى ، الفتح العثماني الأول لليمن ٥٠١ .

(٢) ينتهي نسبه إلى المختار بن الناصر بن الهادي إلى الحق انتصب للإمامة بعد أسر الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضي سنة ٧٩٦ هـ . وتوفى بن المؤيد سنة ٨٣٦ هـ بلوغ المرام ، ٥٣ ، غاية الأماني ٥٤٦/٢ ، أئمة اليمن ٣١٩/١ .

(٣) يعني بالروم هنا الأتراك وقد سموا بذلك لحمرة وبياض بشرتهم .

سوى الله تعالى، ليس بجسم أو صفة جسم لا توجد منفردة عن محل، وأنه سبحانه وتعالى، عالم بكل شيء من صفة وموصوف، وأن علمه بذلك فيما لم يزل لا يوجب ثبوت شيء من خلقه قبل أن يجعله شيئاً، ولا ثبوت شيء من أفعال عباده، قبل أن يفعلوها، وأنه لا يجوز أن يوصف بالثبوت فيما لم يزل إلا الله وحده لا شريك له، وأنه سبحانه، قادر على أن يخلق خلقاً بعد خلق إلى ما لا نهاية له ولا يجوز أن توصف مقدوراته سبحانه، بأنها ثابتة فيما لم يزل، لأجل كونه قادراً فيما لم يزل، ولأنها لا نهاية لها، لأجل كونه سبحانه، قادراً لذاته».

مذهب المعتزلة في ذوات العالم

قال: «ومذهب المعتزلة أن ذوات العالم أجسام وأعراض يصح العلم بكل واحد منها على انفراده، وان صفاتها أمور زائدة عليها لا توصف بأنها هي ولا غيرها، ولا شيء ولا لا شيء. ولا فرق عندهم في ذلك على الجملة بين الباريء سبحانه، وبين غيره، وأن كل شيء معلوم لله سبحانه، فيما لم يزل فانه يجب أن يكون ثابتاً فيما لم يزل، ولذلك لم يمكنهم أن يفرقوا بين ذات الباريء سبحانه، وبين سائر الذوات في الوصف بالثبوت فيما لم يزل، ولا في أنه يصح العلم بكل واحدة منها على انفرادها، وأن كل مقدور له سبحانه، يجب ثبوته فيما لم يزل، لأجل كونه سبحانه، قادراً فيما لم يزل ويجب أن تكون مقدوراته لا نهاية لها، لأجل كونه سبحانه، قادراً لذاته ولما هو عليه في ذاته على حسب اختلافهم في الموجب لكونه قادراً. ومما يدل على بطلان مذهب المعتزلة هو أن تسمية الجوهر جوهراً والعرض عرضاً فرع على معرفة الفرق بينهما، لأنه لو لم يكن بينهما فرق لم يكن أحدهما بأن يكون جوهراً أو عرضاً أولى من الثاني، ولا سبيل إلى معرفة الفرق بينهما إلا بعد وجودهما، ولا فرق بينهما بعد وجودهما إلا أن يكون الجوهر محلاً والعرض حالاً عارضاً حالة وجوده في غيره، ولذلك سمى عرضاً لا يعقل وجوده إلا حالاً في غيره، وما لم يعقل وجوده في غيره لم يصح دعوى العلم به منفرداً بدليل أن أحداً لو ادعى مشاهدة ذلك لعلم كذبه ضرورة، وكذلك الجوهر لا يعقل وجوده إلا مجتمعاً أو مفترقاً أو متحركاً أو ساكناً فلا يصح دعوى العلم به منفرداً». قال: «ومما يدل على بطلان قول المعتزلة في إثبات

الذوات في العدم هو كون ذوات العالم باجماعهم هي العالم، والعالم محدث والحدث ينقض الأزل فيجب أن يستحيل الجمع بين وصف ذوات العالم بأنها محدثة وثابتة فيما لم يزل ولذلك يستحيل بإجماعهم وجود ذوات العالم فيما لم يزل، فيجب أن يستحيل ثبوتها فيما لم يزل لعدم الفرق المعقول بين الثبوت والوجود»[١].

واعلم: انه يتفرع على هذه المسألة تسمية المعدوم شيئاً، فمن أثبت الذوات في العدم سمى المعدوم شيئاً حقيقة ومن لا [يثبته][٢] فلا يسميه شيئاً بل مجازاً كقوله تعالى: ﴿ إن زلزلة الساعة شيء عظيم ﴾[٣]. والذي احتج به أئمة أهل البيت ان المعدوم لا يسمى شيئاً قوله تعالى: ﴿ هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾[٤]. قال الهادي (عليه السلام) في تفسيره: «فمعنى هل أتى، أي قد أتى، ومعنى حين فهو الكبير الطويل من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً، نقول لم يكن شيئاً يذكر في هذا الدهر الذي غُيـرٍّ حتى خلقنا من بعد طول الدهر وكوناه. والمعنى فهو جميع الذين خلقوا من بعد ان لم يكونوا، فأراد الأخبار لهم بأنه قد كوَّن أولهم من بعد العدم. وقوله، عز وجل: ﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً ﴾[٥]، وقوله، عز وجل: ﴿ أولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يكن شيئاً ﴾[٦]. وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «كان الله ولا شيء». وروى عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه ذكر في بعض خطبه: «إن الله مشيىء الأشياء».

وقول الوصي، كرم الله وجهه: «كذب العاذلون، وخاب المفترون، وخسر الواصفون، بل هو الله الواصف لنفسه، والملهم لربوبيته، والمظهر لآياته، إذ كان ولا شيء كائن». ومما يؤيد هذا من أقوال الأئمة (عليهم السلام) فكثيرة من ذلك قول علي بن

(١) التصريح بالمذهب الصحيح ق ٢١ والمؤلف تصرف بعض الشيء في النص.
(٢) أضفناها لاتساق الكلام.
(٣) الحج: ١.
(٤) الانسان: ١.
(٥) مريم: ٩.
(٦) مريم: ٦٧.

الحسين[١] (عليه السلام) في توحيده: «فسبحان من أبدع البرايا فأجارها، وأنشاها فأمارها، وشياها فأصارها». وقول جعفر الصادق (عليه السلام) في كتاب (الاهليلجة)[٢]: «في كل شيء أثر تدبير وتركيب شاهد على صنعه والدلالة على من صنعه ولم يكن شيئاً». وقول الهادي (عليه السلام) في كتاب (المسترشد): «ولم يزل سبحانه، قبل كل شيء وهو المشيىء لكل الأشياء». وقوله: «نريد بقولنا شيء إثبات الموجود ونفي العدم المفقود، ولأن الاثبات أن نقول شيء والعدم أن لا نثبت شيئاً». وقول الحسين بن القاسم بن علي[٣] (عليه السلام): «والأول فلا قبل لأوليته ولا كيف لأزليته، كان في حال العدم قبل بريته، ولا علم ولا معلوم، ولا فهم ولا مفهوم، ولا وهم ولاموهوم». وغير ذلك كثير.

(١) زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

(٢) في الأصل: الهليلجة.

(٣) العياني، تقدمت ترجمته.

قال (عليه السلام):

(بـاب الأسـم والصفـة)

إنما جرت عادة أهل علم الكلام بذكر الاسم والصفة في هذا الفن لما يتعلق بهما من أسماء الله سبحانه تعالى، وصفاته، فحسن ذكر أصل الوضع فيهما واستعمال العرب لهما ثم نذكر المقصود من ذلك.

اعلم: أن الاسم في اصطلاح أهل علم العربية (هو كلمة تدل وحدها على معنى غير مقترن بزمن وضعاً)، فقوله كلمة يدخل فيه الفعل والحرف والمهمل. والمراد بكلمة هنا اللفظ الموضوع. وقوله تدل يخرج المهملات ككابث ومادث. وقوله غير مقترن بزمن يخرج الفعل فانه يدل على معنى مقترن ذلك المعنى بزمان أما ماض أو مستقبل أو حال. وقوله وضعاً، أي غير مقترن بزمن في أصل وضعه، أي وضعه واضع اللغة على عدم الاقتران ان عرض له الاقتران بعد ذلك فلا يخرجه عن كونه اسماً كاسم الفاعل واسم

المفعول ونحوها، إذا كانت بمعنى الحال أو الاستقبال أو المضي. ويخرج بقوله وضعاً نعم وبئس، ونحوهما من سائر الأفعال[1] غير المتصرفة، فإن أصل وضعها على الاقتران، فلا يخرجها عن كونها أفعالاً عروض عدم الاقتران في الاستعمال، وأدلة ذلك والبسط فيه مذكور في كتب العربية.

واعلم: إن هذا الحد الذي ذكره الإمام (عليه السلام) في الاسم إنما هو في اصطلاح أهل النحو، وأما في أصل اللغة فالاسم ما صح اطلاقه على ذات سواء كان اسماً نحوياً كزيد أو فعلاً نحوياً كضرب ويضرب، والله أعلم. (وهو)، أي الاسم (غير المسمى)، إذ هو الدال، والمسمى المدلول، والاسم مؤلف من حروف الهجاء، والمسمى هو الذات. وأيضاً الاسم هو اللفظ فقط، وهو عرض، والمسمى قد يكون جسماً وقد يكون غيره. وأيضاً الاسم مقدور لنا والمسمى قد لا يكون مقدوراً لنا. وأيضاً الاسم قد يوجد في وقت واحد في محال متعددة، والمسمى مستحيل عليه ذلك إلى غير ذلك من الفروق.

وقالت (الكرامية) من فرق المجبرة (ومتأخروا الحنفية بل الاسم هو نفس المسمى). قال النجري: «وإنما قالوا ذلك لأن أسماء الله عندهم قديمة فأوجب ذلك أن تكون هي نفس المسمى وإلا لزم تعدد القدماء، وهو المحال» (قلنا) جواباً عليهم: (إذن)، أي لو كان الاسم هو المسمى، كما زعمتم (لكان) الأمر (كما قال الشاعر)

لو كان من قال ناراً أحرقت فمه
لما تفوه باسم النار مخلوق[2]

وأيضاً كان يلزم من نطق بالعسل أن يجد حلاوته فلا يحتاج إلى المؤنة في شرائه، ومن نطق بالصبر[3] وجد مرارته فلا ينطق به أحد. ويلزم أن يوجد جرم السماء والأرض في فم من نطق بهما، ونحو ذلك مما هو معلوم بطلانه ضرورة. قال النجري: «فإن قيل كون

---

(١) في الأصل: الغير.

(٢) لم أقف على قائل هذا البيت.

(٣) مادة مرة الطعم وهو من الشجر يعالج به بعض الأمراض، الصحاح ٢/٧٠٧.

الاسم غير المسمى على الحد الذي ذكرتم معلوم ضرورة، فكيف ينكره علماء الحنفية وكثير من علماء الشافعية؟ قلنا: المسمى على ما ذكروه هو المفهوم المرتسم في الذهن والاسم على ما ذهبوا إليه هو الكلام النفسي فمن ثم وقع بينهما الأشتباه لقيام كل واحد منهما بالنفس على ما هو مبسوط في كتبهم». (والصفة) في اللغة العربية لفظها مشترك.

اعلم: انه ان كان المراد بالصفة هنا في أصل لغة العرب فالوصف والصفة بمعنى واحد، إلا أن الصفة قد يراد بها المعنى.

قال في الصحاح: «وصف الشيء وصفاً وصفه، والهاء عوض من الواو وتواصفوا من الوصف، واتصف الشيء، أي صار متواصفاً.

قال طرفة

أني كفاني من أمر هممت به — جار كجار الحذاقي الذي اتصفا[1]

أي صار موصوفاً بحسن الجوار. وقول الشماخ[2] يصف بعيراً:

إذا ما ادلجت وصفت يداها — لها الادلاج ليله لا هجوع

يريد أجادت السير وبيع المواصفة أن يبيع الشيء بصفة من غير رؤية. والوصيف الخادم غلاماً كان أو جارية، يقال وصف الغلام بالضم إذا بلغ الخدمة فهو وصيف بين الوصافة، والجمع وصفاء. قال ثعلب[3]: وربما قالوا للجارية وصيفة بينة الوصافة والأوصاف، والجمع الوصائف. واستوصفت، الطبيب لدائي إذا سألته أن يصف لك ما تعالج به. والصفة كالعلم والسواد». قال: «وأما النحويون فليس يريدون بالصفة هذا، لأن الصفة عندهم هي النعت، والنعت هو اسم الفاعل نحو ضارب والمفعول نحو مضروب، وأما ما يرجع إليها من طريق المعنى نحو مثل وشبه، وما يجري مجرى ذلك. يقولون رأيت أخاك الظريف، فالأخ هو الموصوف والظريف هو الصفة، فلهذا قالوا

(١) انظر ديوان طرفه ص٢١٥ تحقيق د. علي الجندي نشر مكتبة الأنجلوا المصرية ١٩٥٨.

(٢) الشماخ بن ضرار الذبياني أحد الشعراء المخضرمين وهو من الذين شاركوا في الفتوحات الإسلامية كان معاصراً للحطيئة المتوفى سنة ٣٠ هـ، ابن قتيبه الشعر والعشراء ١٧٧.

(٣) أبو العباس أحمد بن يحيى، أمام الكوفيين في النحو، توفى سنة ٢٩١ هـ، طبقات النحويين ٧٨.

لا يجوز أن يضاف الشيء إلى صفته، كما لا يجوز أن يضاف إلى نفسه، لأن الصفة هي الموصوف عندهم. ألا ترى أن الظريف هو الأخ»[1] انتهى.

قلت: فإذا كان المراد هنا هو المعنى اللغوي، فليس للصفة بهذا المعنى اللغوي إلا معنيان فقط: أما بمعنى القول كما يقال وصفت الشيء وصفاً وصفة، أو يراد بالصفة المعنى كالعلم والسواد فانه صفة لمن حل فيه، وكذلك جميع الأعراض الحالة في الأجسام فإنها صفات لها لغوية، فمن جعل الصفة بمعنى الوصف فقد أخطأ، ومن جعلها للمعنى فقط فقد أخطأ لأنها موضوعة لهما معاً بالاشتراك اللغوي كما يتضح لك ذلك من كلام الصحاح. وأما الوصف في اللغة فما هو إلا بمعنى القول، والله أعلم.

الفرق بين الصفة اللغوية والكلامية

وقول الإمام (عليه السلام): (عبارة عن ثبوت الذات على شيء، نحو ثبوت الحيوان على حياته). هذه هي الصفة التي اصطلح عليها أهل علم الكلام لا الصفة اللغوية، لأن الصفة اللغوية هي الحياة لا ثبوت الحيوان على حياته. وقوله (عليه السلام) باعتبار معنى غير أسماء الزمان والمكان. وهذه هي الصفة التي اصطلح عليها أهل النحو كما عرفت. (و) قوله (عليه السلام): (عبارة عن شيء هو الذات). وهذا إنما علم بالعقل لا باللغة، لأن العقل قد حكم بأن الله تعالى، قادر، وعالم، وحي لا بمعان ولا آلة، لأن المعاني والآلة من خواص المحدثات، وقد وجد العقل آثار القدرة والعلم والحياة في المخلوقات، فحكم بأن قدرته، وعلمه، وحياته ذاته لا غير، وكذلك. وجوده، وقدمه هو ذاته لا غير.

معنى الأحد والرحمن الرحيم

وأما قولنا: الأحد فانه اسم الله تعالى، باعتبار تعظيم، وكذلك لفظ الجلالة،

(١) ١٤٣٩/٤.

والرحمن الرحيم، وجميع أسمائه تعالى، فإنها[1] أسماء باعتبار التعظيم، وهي صفات له تعالى، لما تضمنت من التعظيم لا لأنها تضمنت معاني، والله أعلم.

معانـــي الصفــة

ولم يتضح لي تقسيم الإمام (عليه السلام) لمعاني الصفة حيث قال: (والصفة مشتركة)، أي بين معان الأول: ما هو (عبارة عن ثبوت الذات على شيء) من الأشياء وذلك (نحو ثبوت الحيوان على حياته)، فثبوت الحيوان على الحياة صفة له، وكذلك كون الحياة حالة فيه وعرضاً تحله فسيان قولنا ثبوت الحيوان على الحياة أو ثبوت الحياة له في كون ذلك يسمى صفة ووصفاً، وقد عرفت ان هذا باعتبار اصطلاح أهل علم الكلام، والله أعلم.

(و) الثاني: ما هو (عبارة عن شيء هو الذات)، وذلك (نحو قدرة الله)، وعلم الله، ووجود الله، فإن هذه الأسماء صفات، وهي ذات الله، عز وجل، لا شيء غيره تعالى، وهذا علم بالعقل لا باللغة، لما تقدم ذكر ذلك، والله أعلم.

(و) الثالث: ما هو (عبارة عن اسم) وضع (لذات باعتبار تعظيم) لتلك الذوات، وذلك (نحو قولنا: أحد؛ نريد به الله تعالى، فانه)، أي أحد (عبارة عن ذاته تعالى، باعتبار كونه)، أي الله سبحانه وتعالى، (المتفرد)، أي المختص عما سواه (بما لا يكون من الأوصاف الجليلة)، أي العظيمة الحسني (التي هي صفات) الإلٓهية (الإلٓه)، جل وعلا، عن كل شأن شأنه من مثل ما دلنا عليه سبحانه، بقوله، عز وجل: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤاً أحد﴾[2]. وهذا باعتبار اللغة اسم متضمن للصفة.

إن قيل: ما الفرق بين الاعتبار الثاني والثالث؟

قلنا: المراد في الاعتبار الأول بقولنا: قدرة الله هي الله وعلم الله هو الله: إن الله

---

(١) في الأصل: فإنه.

(٢) الاخلاص.

سبحانه، قادر لا بقدرة وعالم لا بعلم، وقد ثبت وصفه تعالى، بالعلم والقدرة فثبت أنهما لا غيره، جلا وعلا، وهذا إنما علم بالعقل. والمراد في الاعتبار الثاني بقولنا أحد نريد به الله سبحانه، أي المتفرد بصفات الكمال، أي الصفات الجليلة التي لا تكون إلا له لا يشاركه فيها مشارك. وهذا من وضع أهل اللغة، فإنهم يسمون المتفرد بصفات الكمال أحداً وواحداً بمعنى لا يشاركه فيها غيره والله أعلم.

(و) المعنى الرابع من معاني الصفة: ما هو (عبارة عن اسم لذات باعتبار معنى) حاصل في تلك الذات وذلك المعنى (غير أسماء الزمان والمكان دلالة)، وذلك (نحو قولنا قائم؛ نريد به انساناً فانه اسم له)، أي للانسان (باعتبار معنى حاصل من زيد) و (هو القيام)، وكذلك ضارب، ومضروب، وحسن، وأحسن، فإنها أسماء لذوات باعتبار معنى، وهو الضرب والحسن، وهذا الاعتبار الرابع من معاني الصفة هو المصطلح عليه عند علماء العربية، لأن الصفة في أصل اللغة هي القيام الحاصل في زيد لا قائم، والله أعلم.

وقوله (عليه السلام): «غير أسماء الزمان، والمكان، والآلة»، ليخرج نحو قولنا: مضرب ومقتل لموضع الضرب والقتل أو لزمانهما، ومحلب للإناء الذي يحلب فيه، فإن هذه أسماء لذوات باعتبار معنى وهو الضرب والقتل والحلب وليست بصفات لأنها أسماء لذوات هي الزمان والآلة، فلا تسمى صفة بحسب وضع اللغة ولا اصطلاح أهل العربية.

الصفــة بمعنــى الواصــف

(و) المعنى الخامس من معاني الصفة: أن تكون (بمعنى الواصف، وهو عبارة عن قول الواصف زيد كريم مثلاً)، فإن هذا القول؛ أعني «زيد كريم» يسمى وصفاً وصفة بحسب وضع اللغة، وكذلك زيد شجاع وزيد حليم، ونحو ذلك. قال (عليه السلام): (علم ذلك)، أي معاني الصفة الخمسة (بالاستقراء)، أي تتبع كلام العرب.

وقال الإمام (المهدي) أحمد بن يحيى (عليه السلام): (ليست الصفة) (إلا بمعنى الوصف) فقط، حيث قال: «مدلول الاسم والصفة في أصل اللغة هو اللفظ

لأنهما عبارة عن قول الواصف. ولفظه قال النجري: «إلا أن الصفة عبارة عن جملة اللفظ والاسم عن جزئه فقط فقولك «زيد كريم» صفة لزيد وكريم اسم له لغويان، وكذا زيد يقوم صفة لزيد ويقوم اسم له لغويان، لأن الاسم في أصل اللغة لكل ما صح اطلاقه على ذات، قاله بعض المحققين. وقال المهدي (عليه السلام): «وحكى عن بعضهم أنه ذهب إلى أن الصفة موضوعة لمعنى في الموصوف لأنها عبارة عن قول الواصف، فإذا قلت: زيد كريم فالصفة هي الكرم الذي في زيد، وتكون الصفة ما أفاده اللفظ لا نفس اللفظ». ثم قال المهدي (عليه السلام) في الاحتجاج على ما ذهب إليه: «لنا اجماع أهل اللغة على أن معنى الوصف والصفة واحد، فإنهم يقولون: وصف وصفاً حسناً، وصفة حسنة كالوعد والعدة فإنهما شيء واحد باتفاق، والوصف قول باتفاق، وكذا الصفة تكون قولاً كما قلنا». قال أيضاً: «لو أفادت الصفة المعنى الذي زعمه المخالف في الموصوف للزم فيمن قام أن يكون قد فعل لنفسه صفة وهي القيام، لأن القيام معنى في الموصوف، فيجب أن يسمى صفة، كما زعمه الخصم، وحينئذ يلزم صحة أن يوصف ذلك القائم بأنه واصف، لأنه قد فعل صفة، ومن فعل الصفة فهو واصف، لأن اسم الفاعل مشتق من فعله مطلقاً، ومعلوم أنه لا يسمى واصفاً، فعلمنا أن القيام ليس بصفة كما ادعاه الخصم المخالف، بل إنما الصفة هي اللفظ فقط فكل من صدر منه اللفظ فهو واصف، ومن لا فلا من غير نظر إلى المعنى»[1].

(قلنا) في الجواب علي الإمام المهدي (عليه السلام): (يلزم منه)، أي من القول بأن الصفة ليست إلا بمعنى الوصف، وأنها عبارة عن قول الواصف (أن تكون صفاته تعالى، نحو كونه قادراً)، وعالماً وحياً، وقديماً (عبارة عن قول واصف) تلكم بذلك، (وذلك بين البطلان)، أي يؤدي إلى أنه تعالى، ليس له صفة إلا قول ذلك الواصف فقط، وذلك باطل. ويمكن أن يقال النزاع إنما هو في أمر لغوي، فإذا ثبت من وضع اللغة أن القائل إذا قال: الله سبحانه، عالم قادر سمى واصفاً لفعله بصفة وهو هذا القول صح ذلك ولا مانع وقد دل هذا القول على الصفة والموصوف وان كانت الصفة في حق الله سبحانه، هي الموصوف، كما قد عرف ذلك، والله أعلم. (وقال)، أي المهدي (عليه

(١) شرح القلائد ق ٢٣، ٢٤.

السلام) : (لو كان الصفة اسماً لذات باعتبار معنى) في الموصوف (لزم أن يكون من قام) ، أي من فعل القيام (صفة) ، أي واصفاً ، لأنه قد فعل فعلاً في الموصوف ، وهو فعله القيام فيلزم أن يكون من فعل القيام واصفاً ، لأنه ، أي القائم باعتبار معنى ، وهو القيام الحاصل من الموصوف وهو هذا القيام .

قلت : ولفظ الإمام المهدي (عليه السلام) : ولو أفادت الصفة المعنى الذي زعمه المخالف في الموصوف إلى آخره ، كما سبق ذكره عنه (عليه السلام) بلفظه ، ولم يقل أن الصفة اسم الذات .

قلنا ، جواباً عليه فيما الزم به : ذلك غير لازم ، لأن من قام (ليس باسم) ، وقد قلنا في الصفة أنها اسم لذات باعتبار معنى . قلت : وفي هذا تسامح . قال النجري في شرحه : « واعلم : إن في هذا الدليل تسامحاً » ؛ يعني به دليل الإمام المهدي (عليه السلام) . قال : « لأن الخصم لا يسمى القيام الحاصل في زيد صفة مطلقاً ، بل إنما يكون صفة إذا كان مستفاداً من اللفظ وسواء كان حاصلاً في نفس الأمر أم لا ، وحينئذ فلا يلزم فيمن فعل القيام أن يسمى واصفاً ، لأنه لم يفعل صفة ، إذ القيام الذي فعله غير مستفاد من اللفظ فلا يسمى صفة »[1] . قلت : وكلامه جيد . (وقال) ، أي الإمام المهدي (عليه السلام) (الاسم) ، وهو كريم مثلاً أو يقوم ، (والصفة) ، وهنى قولنا زيد كريم ، أو زيد يقوم : (عبارة عن قول واصف فقط) ، كما سبق ذكره عنه (عليه السلام) وحكاه عن الأكثر . (قلنا) جواباً عليه (يلزم) من ذلك (أن لا يفهم) عند قول القائل زيد كريم (إلا مجرد قوله) ، أي قول القائل بذلك فقط (لا معناهما) ، أي الاسم والصفة (وهو الذات) ، أي ذات زيد ، مثلاً ، (وما يلازمها) من المعاني كالكرم (ونحوه) ، وذلك ، أي عدم فهم الذات وما يلازمها (خلاف المعلوم ضرورة) ، أي معلوم خلافه ضرورة . ويمكن أن يقال أنه يفهم من قولنا زيد كريم مع القول المعنى ، وهو الكرم المتعلق بزيد وهو الذي نريد بالصفة ، لما تضمن هذا القول الصفة سمى صفة ووصفاً وذلك معلوم لا يمكن ردّه ، كما ذكرناه آنفاً ، وسواء كان مطابقاً للواقع بأن يكون زيد كريما في الواقع أم لا ، بأن لا يكون كذلك ، فإن هذا اللفظ قد دل عليه ، وإذا دل عليه صح أن يسمى صفة ووصفاً . وقد وقع ذلك

(١) انظر ق ٢٤ .

بحسب وضع اللغة. وكذلك الاسم مثل قولنا زيد، فانه قول، ومع ذلك فقد تضمن الدلالة على المعنى، وهو الذات.

قالت (الأمورية)، وهم من أثبت، صفات الله، جل وعلا، أموراً زائدة على ذاته، وقد تقدم ذكرهم فقالوا: (ما هو اسم لذات باعتبار معنى المماثلة)، كما قالوا في القادرية أنها مماثلة للعالمية في كونها أمراً زائداً على الذات (أو) باعتبار معنى (المغايرة)، كما قالوا في القادرية أيضاً أنها غير العالمية، لأن القادرية باعتبار وجود الفعل، والعالمية باعتبار أحكامه، وقد عرفت مما تقدم في المؤثرات أن المماثلة والمغايرة مما تعقل بين غيرين حقيقة، (أو) باعتبار (نحو ذلك)، أي نحو المماثلة والمغايرة، وهو ما يعقل بين غير وما يجري مجرى الغير. قالوا فما كان كذلك (فحكم)، أي فهو حكم وليس بصفة للذات بل حكم عليها بما ذكر. (قلنا) جواباً عليهم و (لا فرق عند أهل اللغة) العربية (بين ذلك)، أي بين ما هو اسم لذات باعتبار المماثلة والمخالفة ونحوهما (وبين) ما هو (اسم لذات باعتبار معنى غيرها)، أي غير المماثلة والمخالفة ونحوهما، كما نقول زيد كريم، وزيد مثل عمرو، وزيد غير عمرو، فلا فرق عند أهل اللغة أن ذلك كله يسمى صفة ووصفاً، (إلا أسماء الزمان والمكان والآلة، كما مر)، فإن ما هو اسم للزمان والمكان أو الآلة باعتبار معنى لا يسمى صفة في اللغة، كما سبق ذكره. قلت: وقد تقدم ما قيل فيه.

قال (عليه السلام): (والملجيء لهم)، أي للأمورية (إلى ذلك)، أي إلى الفرق بين ما هو بمعنى المماثلة والمخالفة ونحوهما، وبين ما هو بمعنى غيرها، (وصفهم الأمور الزائدة على الذات)، أي ذات البارئ تعالى، (بزعمهم)، أي زعمهم أنها زائدة على الذات، فانهم وصفوها (بأنها غير، نحو العالمية)، وصفوها بأنها (غير القادرية)، أو مثل نحو العالمية وصفوها بأنها زائدة على الذات مثل القادرية، ونحو ذلك.

الأمورية منع وصف الصفات

(و) قد ثبت (منعهم)، أي منع الأمورية (وصفها)، أي وصف الصفات، حيث قالوا: إن الصفات لا توصف، كما سبق ذكره في بابه، فلا توصف الأمور الزائدة

على ذاته تعالى ، بزعمهم (أنها قديمة أو محدثة) حين ألزمهم الخصم وصفها بأنها قديمة أو محدثة ، لأنها ، بزعمهم ، زائدة على الذات ، ولم تكن في الذات ، فدفعوا من ألزمهم وصفها بقولهم : أن الصفات لا توصف . فقال الخصم : بل قد وصفتم الصفات فقلتم إن العالمية مثل القادرية أو غيرها ، ونحو ذلك . فقالوا هذه أحكام وليست بصفات . (قلنا) : هذا منكم مجرد دعوى (والفرق) بين الوصف بالمماثلة ، والمغايرة ، ونحوهما ، وبين الوصف بغير ذلك كالقدم ، والحدوث ، والعلة ، والكثرة ، وغير ذلك (تحكم) محض ، أي مجرد دعوى للفرق بلا دليل (إذ لا مانع من دعوى ان سائر ما توصف به الصفات أحكام مثلها) ، أي مثل المماثلة والمخالفة ، ونحوهما ، فيقال لهم وصف العالمية بأنها قديمة أو محدثة حكم وليس بصفة ، كما زعمتم أن وصف العالمية بأنها مثل القادرية أو غيرها حكم وليس بصفة ، إذ كان كلا القولين مجرد دعوى بلا دليل ، فما احدهما بالصحة أولى من الآخر ، فثبت بما ذكرنا بطلان قولهم إنما هو اسم لذات باعتبار المماثلة والمخالفة ونحوهما حكم وليس بصفة . وقد ثبت بما سبق ذكره بطلان الأمور الزائدة بزعمهم ، وبطلان قولهم أن الصفات لا توصف ، فلا وجه لإعادة ذلك والله الهادي .

(تمهيــد)

قال في (الصحاح) : المهد مهد الصبي ، والمهاد العرش . وقد مهدت الفراش مهداً بسطته ووطأته . وتمهيد الأمور تسويتها واصلاحها . وتمهيد العذر بسطه وقبوله[1] . أي هذا الذي سيأتي ذكره من الحقيقة والمجاز تمهيد وتوطئة لمعرفة ما يجوز اطلاقه على الله تعالى ، من الأسماء بطريق المجاز أو الحقيقة ، وما لا يجوز اطلاقه .

أقســام الاسم

فقال (عليه السلام) : (اعلم أن من أقسام الاسم الحقيقة والمجاز) ، يعني أن الاسم ينقسم إلى أقسام كثيرة ، كالمهمل ، وهو ما لم تقع المواضعة عليه ، والمستعمل وهو

(١) ٥٤١/٢ .

ما وقعت عليه المواضعة. قال في الفصول: «ويسمى المهمل والمستعمل كلاماً عند أكثر الأصوليين، والمقيد كأسد للسبع المخصوص والرجل الشجاع، والجاري مجرى المقيد، وهو الموضوع بأزاء من لا يختص بذات دون أخرى كشيء، وغير المقيد ولا جاري مجراه وهو العلم كزيد، وبعضهم يجعل القسمين الآخرين، وهما الجاري مجرى المقيد والذي ليس بمقيد ولا جاري مجراه من المقيد، ولكن ليسا مستقلين، وغير ذلك من الأقسام، لكن لا تعلق لهذه الأقسام بما نحن بصدده، وإنما المقصود هنا تحقيق الحقيقة والمجاز». قال (عليه السلام): (الحقيقة لغة)، أي في لغة العرب هي (الراية)، وهي العلم الذي يتخذ للحرب.

قال الهذلي[1]:

حامي الحقيقة بسال الوديعة معتاق الوسيقة لا نكس ولا داني[2].

قال في (الصحاح): الوديعة شدة الحر، ونسل في العدو ينسل نسلاً وانسالاً لا، أي أسرع، ومنه قوله تعالى: ﴿ إلى ربهم ينسلون ﴾[3]. والوسق الطرد، ومنه سميت الوسيقة، وهي من الإبل، كالرفقة من الناس، وإذا سرقت طردت معاً.

قال الشاعر

كما قاف آثار الوسيقة قائف[4].

والوسق، بالكسر، ستون صاعا، وحقيقة الرجل ما يحق عليه، أي يمنعه.

قال الشاعر

نحمي حقيقتنا وبعض القوم يسقط بين بينا[5]

---

(١) أبو المثلم الهذلي.

(٢) هذا البيت ذكره قدامة بن جعفر في نقد الشعر للهذلي المذكور ص٢٩ وديوان الهذليين ٢/ص٢٣٩ تحقيق أحمد زكي العدوي طبع دار الكتب المصرية ١٩٤٥.

(٣) يس: ٥١.

(٤) صدر البيت: كذبت عليك لا تزال تقوفني. والبيت للأسود بن يعفر. الصحاح ١٥٦٦/٤ الهامش.

(٥) هذا البيت لعبيد بن الأبرص ذكره صاحب همع الهوامع ١٨٠/١.

وحقيقة الشيء ذاته ويقين أمره، كما أشار (عليه السلام) بقوله: (ونفس الشيء)، ومنه الحديث: «لا يبلغ الرجل حقيقة الايمان حتى لا يعيب على أخيه بعيب هو فيه»[1].

تعريف مصطلح الحقيقة

(والحقيقة اصطلاحاً)، أي في اصطلاح أهل العربية (اللفظ المستعمل) يحترز من غير المستعمل كالمهمل واللفظ قبل الاستعمال، فليس بحقيقة ولا مجاز، (فيما وضع له) ليخرج المجاز، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى، (في اصطلاح) وقع (به التخاطب) ليخرج اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذي وقع به التخاطب، كالصلاة إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء، فانها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ما وضعت له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب بعرف الشرع في الدعاء، فإنها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ما وضعت له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب، وهو عرف الشرع، وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة.

الحقيقة اللغوية والعرفية

(وتنقسم) الحقيقة (إلى لغوية)، أي حقيقة في أصل لغة العرب، كأسد للسبع المفترس المخصوص، ونحوه. (و) إلى حقيقة (عرفية)، وهي ما نقل عما وضع له في أصل اللغة إلى معنى آخر بالعرف. وهي إما (عامة، وهي التي لا يتعين ناقلها) عن أصل وضعها إلى المعنى الآخر (كقارورة) للإناء المعروف من الزجاج، ودابة لذوات الأربع، فإن القارورة في أصل اللغة اسم لكل ما يقر فيه الشيء، والدابة اسم لكل ما دبّ على الأرض، ولم يتعين من نقل معناهما من أصل اللغة إلى عرفها.

(و) أما (خاصة، وهي التي يتعين ناقلها كالكلام)، فانه قد صار اسماً لهذا الفن، أي لأصول الدين، مع أنه في أصل اللغة لكل ما يتكلم به، وناقله من أصل اللغة

---

(١) روى هذا الحديث أنس بن مالك بلفظ مختلف وأخرجه الطبراني في الكبير والصغير الفتح الكبير ٣٥٢/٣.

إلى عرفها متعين، وهو أهل علم أصول الدين، وكذلك تسمية أهل كل علم لأبوابه وأنواعه.

الحقيقـة الشرعيـة

(و) تنقسم الحقيقة أيضاً إلى (شرعية)، وهي ما نقله الشارع من معناه اللغوي إلى معنى شرعي، وهي نوعان فما نقله منها إلى أصول الدين فحقيقة دينية، وما نقله منها إلى فروعه فحقيقة فرعية، والشرعية (كالصلاة)، والزكاة والصوم والحج، فإن الصلاة في أصل اللغة الدعاء، ومنه تعالى: ﴿ وصل عليهم فإن صلاتك سكن لهم ﴾[1]، أي أدع لهم. وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «اللهم صل على آل أبي أوفى»[2]. وقول الشاعر

عليك مثل الذي صليت فاغمضي
يوما فإن لجنب الحي مضطجعاً[3]

وقد نقلها الشارع إلى الاذكار والأركان المخصوصة حتى لا يفهم من اطلاق لفظها إلا ذلك، وصار حينئذ في معناها اللغوي مجازاً لا يفهم إلا بقرينة، وكذا الزكاة، والصيام، والحج، ونحو ذلك. (وهي)، أي الشرعية (ممكنة عقلا)، أي يحكم العقل بإمكانها ويجيزه ولا يحيله، (واختلف في وقوعها)، أي هل وقعت، أي بنقل معناها من اللغة إلى معنى شرعي أو لا؟ فقال أئمتنا (عليهم السلام) والجمهور من غيرهم: (وهي واقعة)، أي قد وقعت وذلك (بالنقل عن معانيها اللغوية)، أي التي كانت عليها في وضع اللغة (إلى معان مخترعة) لها (شرعية)، أي بوضع الشارع، وذلك كالصلاة، فإنها قد نقلت عن معناها اللغوي إلى الاذكار والأركان، كما سبق ذكره، فلا يفهم من اطلاق لفظ الصلاة إلا هي من غير نظر إلى الدعاء. وقال الإمام يحيى، والغزالي، والرازي: انها تدل على

(١) التوبة: ١٠٣.

(٢) اخرجه ابن ماجه في سنة ١/ص٥٧٢ طبعه الحلبي دون تاريخ.

(٣) هذا البيت لأعشى قيس، اللسان ٤/ ٢٤٩٠.

المعنيين اللغوي والشرعي معا، ثم اختلفوا، فقال الإمام يحيى، والغزالي تدل عليهما حقيقة. وقال الرازي على اللغوي حقيقة، وعلى الشرعي مجاز، وتوقف الآمدي. ذكر ذلك صاحب (الفصول). قال (عليه السلام): (قلت: وتصح)، أي الحقيقة الشرعية (بغير نقل) عن معنى لغوي، (كرحمن على ما سيأتي، إن شاء الله تعالى)، أنه حقيقة دينية غير منقول، إذ لم يطلق إلا على الله سبحانه، وقال القاضي أبو بكر (الباقلاني) من المجبرة، والقشيري[1]، (وبعض المرجئة): انه، وان أمكن وقوع الحقيقة الشرعية لكنها (لم تقع). وقالوا: إن لفظ الصلاة باق على معناها اللغوي. (قلنا) رداً عليهم (الصلاة لغة الدعاء، وقد صارت) بعرف الشرع (للعبادة المخصوصة) ذات الأذكار والأركان. (قالوا: إنما صارت كذلك)، أي للعبادة المخصوصة (بعرف أهل الشرع لا بنقل الشارع)، وهو الله سبحانه إلى العبادة المخصوصة، (لأنه)، أي الشارع (إنما أطلق ذلك)، أي لفظ الصلاة (عليها)، أي العبادة المخصوصة (مجازاً)، أي من باب إطلاق اسم البعض على الكل وذلك مجاز (فقط) لا حقيقة بالنقل، (فهي حينئذ عرفية خاصة) كالكلام لعلم أصول الدين، ونحوه (لا شرعية)، كما قلتم. (قلنا) رداً عليهم: المعلوم أن الشارع (أطلقه)، أي لفظ الصلاة (عليها)، أي على العبادة المخصوصة وخصها به، (ولم يعهد لها)، أي للعبادة المخصوصة (اسم قبله)، أي قبل إطلاق لفظ الصلاة عليها، (خاص) لها، (وذلك) الذي ذكرناه من اطلاق لفظ الصلاة عليها وتخصيصها به حال كونها لم يعهد لها اسم قبله (هو حقيقة وضع الحقائق) لا حقيقة وضع (التجوز) الذي ادعاه المخالف، (وإلا)، أي وإلا يكن اطلاق لفظ الصلاة على العبادة المخصوصة حقيقة شرعية (لكان كل ما وضع من الأسماء لمعنى) في اللغة (عند ابتداء الوضع مجازاً غير حقيقة)، لأنه كما صح دعواكم ان الشارع لم يطلق لفظ الصلاة على العبادة المخصوصة إلا مجازاً، من أنه لم يعهد لها اسم قبله، فلتصح دعوى من يقول أن لفظ أسد لم يرد به الواضع الحيوان المخصوص حين ابتداء وضعه إلا مجازاً، (ولا قائل به)، أي ولا قائل ان ما وضع من الأسماء يكون عند ابتداء وضعه مجازاً.

(١) أبو القاسم عبد الكرين بن هوزان، صوفي معروف وله الرسالة التي عرفت باسمه، وقد جمع القشيري ما بين الحقيقة والشريعة وله بالإضافة إلى الرسالة مؤلفات أخرى منها عبارات الصوفية وكتاب المعراج، والتحبير في علم التذكير، توفى القشري سنة ٤٦٥ هـ. الموسوعة الثقافية ٧٦١.

فإن قيل: لا سواء فإن العبادة المخصوصة في أبعاضها الدعاء فسميت باسم ذلك البعض مجازاً، فهو مثل لفظ عين إذا أطلق على الرقيب، وذلك مجازاً اتفاقاً.

فالجواب، والله الموفق: أنه قد عُلم قطعاً أن الشارع هو الذي عرفنا بأن المراد بالصلاة التي أمر بها هو هذه العبادة المخصوصة التي لم يعهد لها اسم ولم يعرف أصلاً قبل تعريفه لنا إياها ودخول الدعاء في أثنائها لا يدلنا على أن الشارع إنما أراد بذلك التجوز فقط، أي تسمية الكل باسم البعض، بل لا مانع من أن يريد أن هذا الاسم موضوع لهذه العبادة المخصوصة من غير نظر إلى الدعاء، لأن الشارع واضع الأسماء.

واعلم: أن وجه حسن النقل ان الشارع أمر بأحكام لم تكن معروفة من قبل فاحتيج إلى تمييزها بأسماء تخصها، فكما يحسن أن يوضع لها أسماء تعرف بها من تحله، يحسن أن ينقل لها بعض الأسماء اللغوية. إذن ففي ما يخلف كالصلاة للدعاء، فإنها وإن نقلت فالدعاء يخلفها. كذا ذكره أبو الحسين البصري حكاه عنه الإمام المهدي (عليه السلام) في (المنهاج)[١].

(ومن جزئياتها)، أي ومن أفراد مسميات الحقيقة الشرعية الحقيقة (الدينية، وهي ما نقله الشارع) وهو الله سبحانه وتعالى، عن معناه اللغوي (إلى أصول الدين، نحو مؤمن)، فإن الايمان في اللغة التصديق، ومنه قوله تعالى، حاكياً عن أولاد يعقوب (عليه وعليهم السلام): ﴿ وما أنت بمؤمن لنا ﴾[٢]. وقد نقله الشارع إلى من أتى بالواجبات واجتنب المقبحات، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى، وكذا فاسق، فانه في اللغة اسم للخروج من الحد في العصيان، وقد نقله الشارع إلى مرتكب الكبيرة غير[٣] المخرجة من الملة، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى:

وقال أبو اسحاق ابراهيم بن علي الفيروز أبادي (الشيرازى[٤])، وابن

(١) منهاج الوصول إلى تحقيق كتاب معيار العقول مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء.

(٢) يوسف: ١٧.

(٣) في الأصل: الغير.

(٤) إمام الشافعية في عصره وهو عالم متكلم له العديد من المصنفات أهمها في الفروع، وقد لاقت مصنفات الشيرازي

القاسم[1] والشافعي)، ومن تابعهما مع (قرينة عدم إرادته)، أي إرادة ما وضع له لتخرج الكتابة، لأنها مستعملة في غير ما وضعت له مع جواز إرادة ما وضعت له، كما إذا قيل: طويل النجاد، فالمراد بذاك الكناية عن طول القامة، ويجوز أن يراد مع ذاك طول النجاد أيضاً، والمعنى ان إرادة المعنى الحقيقي لا ينافي الكتابة، كما أن المجاز ينافيه، ولكن الكناية كثير ما تخلو عن إرادة المعنى للقطع بصحة قول من قال فلان طويل النجاد، وجبان الكلب، ومهزول الفصيل[2]، وان لم يكن له نجاد، ولا كلب، ولا فصيل، بخلاف المجاز، فانه لا يجوز إرادة المعنى الحقيقي للزوم القرنية المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي. هكذا ذكروه، وهو واضح في الكناية. وأما المجاز، فقد ذهب القاسم (عليه السلام) والشافعي، ومن تابعهما إلى جواز إرادة المعنى الموضوع له في اللغة مع إرادة المعنى المجازي أيضاً. وروى عن القاسم (عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾[3] أنه حمله على الوطي الذي هو المجاز وعلى اللمس الذي هو الحقيقة معاً، وأنه ينقض الوضوء كلاهما عنده (عليه السلام) وهكذا مذهب ش[4]. قال في (الفصول) ما لفظه: «القاسمية[5] والشافعي ويصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه كاللمس، إذ لا مانع عقلي ولا لغوي خلافاً لأبي حنيفة وأبي هاشم وأبي عبد الله[6]. (وهو)، أي المجاز واقع في اللغة بل قال ابن جني[7]: هو الأغلب في اللغة وأشعار العرب، وكلاهما مشحون به.

---

(١) يعني القاسم الرسي.

(٢) هذان المثلان يضربان للكرم، فجبان الكلب هو الذي جبن كلبه لألفه وجوه الناس التي تؤم منزل صاحبه ومن طبع الكلاب التوحش، والمهزول النحيف، والفصيل ابن الناقة الذي فصل عنها للفطام، وإنما هزل لعقر أمه للأضياف، وقد جمع النابغة الذبياني هذين المثلين في قوله:

فإن يكن في من عيب فإنني ... جبان الكلب مهزول الفصيل

(٣) النساء: ٤٣.

(٤) يعني بالشين الشافعي، وسياق الكلام يدل على ذلك، وعادة ما تشير كتب الزيدية بالشين إلى أبي هاشم الجبائي.

(٥) القاسمية اتباع القاسم الرسي، تقدمت ترجمته، وهم بالديلم وطبرستان، وكانوا في خلاف مع الناصرية اتباع الناصر الأطروش حتى وصل بهم ذلك الخلاف إلى تكفير بعضهم البعض، انظر مجموع حميدان التصريح ق ١١.

(٦) يعني أبا عبد الله البصري، تقدمت ترجمته.

(٧) أبو الفتح عثمان ابن جني من أئمة اللغة والنحو والتصريف ومن أشهر مؤلفاته في اللغة الخصائص طبع، توفى ابن جني سنة ٣٩٢، بغية الوعاء ١٣٢/٢.

وقال زهير بن أبي سلمى :

لدى أسد شاكي السلاح مقذف   له لبد أظفاره لم تعلم[1]

وقال أيضاً :

صحا القلب عن سلمى واقصر باطله   وعرى أفراس الصبا ورواحله[2]

وأطبق البلغاء على أن المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح ، لأن الانتقال فيهما من الملزوم إلى اللازم ، فهو كدعوى الشيء بينة ، لأن وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم. والمعنى أن المجاز والكناية يفيدان زيادة تأكيد الإثبات ، ويفهم من الاستعارة ان الوصف في المشبه بالغ حد الكمال ، كما في المشبه به ، وليس بقاصر فيه ، كما في التشبيه .

واعلم : أن المجاز يقع في المفرد والمركب ، فالمفرد مثل أسد للشجاع ، وحمار للبليد ، والمركب ما أسند الفعل أو شبهه إلى ما لابس[3] غير ما هو له مثل : شابت لمة الليل ، وأنبت الربيع البقل ، وغير ذلك ، ويعدل إليه عن الحقيقة . أما الأمر يرجع إليها كنقلها أو جهلها ، أو لا مرجع إليه كبلاغته وشهرته أو نحو ذلك ، (خلافاً لأبي علي الفارسي)[4] ، والشيخ أبي اسحاق (الاسفرايني ، وغيرهما مطلقاً) ، أي فانهم أنكروا المجاز لا في القرآن ولا في غيره ، وحملوا المجازات الواردة على الحقيقة ، وقالوا : إن الأسد موضوع لكل شجاع . (لنا) على وقوع المجاز في لغة العرب والقرآن (قوله) ، أي قول الهذلي في قصيدة رثى فيها بنيه العشرة بعد أن شربوا من ماء قذفت فيه حية سمها فماتوا :

---

(١) الديوان ص ١٠ .

(٢) المصدر السابق ٢٤ .

(٣) هكذا في الأصل : ملابس .

(٤) هو العلامة النحوي الشهير الحسن بن أحمد بن عبد الغفار من مؤلفاته في النحو كتاب الايضاح توفى أبو علي سنة ٣٧٧ هـ نزهة الالباء ٣٨٧ .

وإذا المنيـــــــة أنشبــــــــت أظفـارهــــــا

ألفيـــــت كـــــل تميمــــــة لا تنفـــــع[1]

والمعلوم أن المنية التي هي الموت لا أظفار لها، ولكنه شبهها بالسبع. و (لنا) أيضاً (ما يأتي) الآن، إن شاء الله تعالى، (و) خلافاً (للإمامية في الكتاب) العزيز، فإنهم قالوا لا مجاز فيه، وأما في غيره فانه واقع.

الظاهـريـة المجاز أخـو الكـذب

(لنا) حجة عليهم (قوله تعالى: ﴿ واخفض لهما جناح الذل) من الرحمة ﴾[2]، فانه يعلم أنه قد شبه الولد بالطائر الذي يخفض جناحة على ولده حتى يحضنه ويدفء بهما عليه، لأنه لا جناح للولد حقيقة (و) خلافاً (للظاهرية) أصحاب داؤد الأصفهاني الظاهري (فيه)، أي في الكتاب العزيز (وفي السنة) فقالوا: لم يقع المجاز فيهما، وشبهم أن المجاز أخو الكذب، وهو لا يجوز على الله سبحانه، وإنما يعدل إليه لضيق المقام، ولا يضيق على الله سبحانه وتعالى، في شيء. (لنا) حجة عليهم في وقوعه في الكتاب ما مر في قوله تعالى ﴿ واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ﴾، وفي وقوعه في السنة (قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «أنا مدينة العلم وعلى بابها)، فمن أراد المدينة فليـأتها من بابها»[3]. والمعلوم أن العلم ليس مدينة على الحقيقة وإنما أطلق (صلى الله عليه وآله وسلم) اسم المدينة على العلم تشبيها له بالمدينة التي يوجد فيها كل ما يحتاج إليه الانسان من المنافع، كذلك العلم فيه جميع ما يحتاج إليه من المنافع، وشبه نفسه (صلى الله عليه وآله وسلم) بتلك المدينة المستعارة للعلم، وشبه عليا (عليه السلام) بباب تلك المدينة إشارة إلى أنه لا طريق لأحد إلى العلم الحقيقي النافع إلا من علي (عليه السلام) كما أنه لا طريق إلى المدينة إلا من بابها. ولهذا قال (صلى الله عليه وآله وسلم) « فمن أراد المدينة

---

(١) هذا البيت لأبي ذؤيب الهذلي وقد تقدمت الاشارة إلى قصة بنيه وما حاق بهم وهم خمسة كما ذكر صاحب معاهد التنصيص انظر ٢/١٦٣ من الكتاب المذكور.

(٢) الاسراء: ٢٤.

(٣) أخرجه الحاكم في المناقب، مقاصد ٩٧.

فليأتها من بابها » وكفى بهذا الخبر دليلاً على شرفه (عليه السلام) وعلى منزلته ، وأن العلوم كلها مكتسبة بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) منه (عليه السلام) .

إن قيل : أن قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « أنا مدينة العلم » الخبر ، تشبيه ، وليس التشبيه من المجاز ، والخصم لا يمنع التشبيه . الجواب : انه لا شك إن اطلاق لفظ مدينة على العلم مجاز ، لأنه استعارة بالكناية ، ولا سبيل إلى تقدير إرادة التشبيه فيه . وأما قوله : « أنا مدينة العلم » فذلك أيضاً ، ولا نسلم أنه تشبيه ، وأن معناه كمدينة العلم على حذف أداة التشبيه ، وإنما لفظ المدينة مستعمل فيما وضع له ، وهو القرية الكثيرة المشتملة على البيوت ، والأسواق ، والمساجد ، والحمامات ، ونحو ذلك ، بل نقول إن لفظ مدينة مستعمل في غير ما وضع له مجازاً ، وهو العلم ، فصح حينئذ أن يكون خبراً عن اسم العين على طريق المبالغة ، كما يقال : زيد عدل ، وحينئذ يبطل تقدير أداة التشبيه ، كما قال صاحب (المطول) : « إنا لا نسلم ان أسداً في قولنا « زيد أسد » مستعمل فيما وضع له ، بل مستعمل في معنى الشجاع ، فيكون مجازاً استعارة ، كما في (رأيت أسداً يرمي بقرينه) جعله خبراً عن زيد ، ولا دليل لهم على أن هذا على[1] حذف أداة التشبيه ، وأن التقدير « زيد كالأسد » ، واستدلالهم على ذلك بأنه قد أوقع الأسد على زيد ، ومعلوم أن الانسان لا يكون أسداً يوجب المصير إلى التشبيه بحذف أداته قصداً إلى المبالغة فاسداً ، لأن المصير إلى ذلك إنما يجب إذا كان أسد مستعمل في معناه الحقيقي . وأما إذا كان مجازاً عن الرجل الشجاع فحمله على زيد صحيح » . قال : « ويدل على ما ذكرنا تعلق الجار والمجرور به كقوله :

أسد علي وفي الحروب نعامة[2] .

أي مجتر صائل علي . وقوله :

والطير أغربة عليه[3]

---

(١) هكذا في الأصل والمعنى واضح .

(٢) عجز البيت : فتخاء تنفر من صفير الصائل ، وهو لعمران بن حطان ، واستشهد به الزمخشري في كشافه انظر ٣٩٥/٤ .

(٣) لم أقف على قائل لعجز هذا البيت .

أي باكية، وغير ذلك كثير. ومما يروي عن بعض منكري المجاز أنه لما سمع أبا تمام ينشد قوله:

لا تسقني ماء الكآبة إنني صب قد استعذبت ماء بكائي[1]

قال لأبي تمام: اعطني في هذا الكوز من ماء كآبتك العذب، فقال أبو تمام: خذ هذا المقراض واقصص لي ريشتين من جناح الذل.

(وأما تأويلهم)، أي الفارسي، والاسفرايني، والإمامية، والظاهرية، ومن تبعهم (بأنها)، أي تلك المجازات الواقعة في اللغة والكتاب والسنة (حقائق) فهو (خلاف المعلوم من لغة العرب فلتتبع)، أي لغة العرب، ومع تتبعها، ومعرفة مقاصد أهلها يعرف بطلان قول منكري المجاز. قال (عليه السلام): (ولا بد من علاقة) رابطة (بين المدلول الحقيقي والمجازي)، فالحقيقي هو السبع مثلاً، والمجازي هو الرجل الشجاع، والعلاقة الرابطة بينهما هي الشجاعة، وكذلك إذا أطلق لفظ غيث على الرجل الكريم، فإن العلاقة النفع، ونحو ذلك.

المجاز المرسل

(فإن كانت)، أي العلاقة (غير المشابهة بينهما)، أي بين الحقيقي والمجازي، (فالمرسل)، أي فهو الذي يسمى المجاز المرسل (نحو اليد) الموضوعة للجارحة المخصوصة إذا استعملت في النعمة لما كانت النعمة في الأغلب لا تصل المنعم عليه إلا من اليد فسميت باسم سببها، (وإلا)، أي وان لا تكن العلاقة غير المشابهة بل كانت هي المشابهة (فالاستعارة)، أي فذلك المجاز يسمى استعارة. وللمجاز المرسل والمجاز على وجه

---

(١) جاء في دوان أبي تمام بيت قريب من هذا البيت وهوقوله:

لما ساغ لي عذب من الماء بارد

ولا طاب لي عيش وما زلت باكياً

ولم أقف على هذا البيت الذي أورده المؤلف. انظر شرح ديوان أبي تمام ص٩٦٨ نشر دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨١.

الاستعانة أقسام كثيرة مذكورة في كتب المعاني والبيان، وقد أشار (عليه السلام) إلى طرق من ذلك فقال: (فإن ذكر المشبه به دون) المشبه (نحو رأيت أسداً يرمى)، فقد ذكر هنا اسم المشبه به، وهو الأسد، وطوى ذكر المشبه، وهو زيد مثلاً، مع أنه هو المراد باللفظ بإدعاء السبعية له، والقرنية.

الاستعـارة التحقيقيـة

قوله يرمي، لأن الرمي من خصائص الانسان فالتحقيقية، أي فهي تسمى استعارة تحقيقية لتحقيق معناها حساً، حيث نقل اللفظ إلى أمر معلوم يمكن الإشارة إليه إشارة حسية، فإن أسداً في المثال المذكور للرجل الشجاع، وهو متحقق حساً وعقلاً، كقوله تعالى: ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾، وهو الطريق التي لا عوج فيها مستعارة لدين الحق والايمان وهو أمر متحقق عقلاً، (فإن ذكر المشبه) وأريد به المشبه به بالادعاء والتخيل (نحو قولنا: علي، كرم الله وجهه، يفترس الأقران)، فقد أطلق اسم علي (عليه السلام) وأريد به السبع المعروف بإدعاء السبعية له، وانكار أن يكون شيئاً غيره. ومثل هذا قول الهذلي: «وإذا المنية أنشبت أظفارها»، البيت، (فالمكني عنها)، فهي تسمى استعارة مكنيا عنها، لعدم التصريح بها وتحقيق معناها، (وهي)، أي المكني عنها (تستلزم الاستعارة التخييلية)، والتخييلية هي ما لا تحقق لمعناها حساً ولا عقلاً، بل هو ضرورة وهمية (نحو يفترس الأقران) في المثال المذكور، فإنه لما شبه علي (عليه السلام) بالأسد في هلاك الأقران، أخذ الوهم في تصويره بصورة السبع واختراع لوازمه له من الافتراس وغيره فأثبت له الافتراس المختص بالسبع توهماً وتخيلاً، ثم أطلق عليه يفترس استعارة تصريحية، وكلفظ الأظفار في قول الهذلي، فانه لما شبه المنية بالسبع في الاغتيال أخذ الوهم في تصويرها بصورته واختراع لوازمه لها، فاخترع لها صورة الأطفال ثم أطلق، على ذلك الذي اخترعه وتصوره وتخيلة للمنية، لفظ الأظفار المحققة التي تكون في السبع المخصوص، فتكون استعارة تصريحية، لأنه قد أطلق اسم المشبه به وهو الأظفار المحققة على المشبه، وهو صورة وهمية شبيهة بصورة الأطفال المحققة والقريبة إضافتها إلى المنية، وليست استعارة

تحقيقية، لأن المشبه ها هنا ليس هاهنا متحققاً حساً ولا عقلاً، وهذا الذي ذكرناه من تفسير الاستعارة بالكناية هو قول السكاكي[1].

الاستعارة التخييلية

وأما صاحب التلخيص[2]، فإنه جعل الاستعارة بالكناية والاستعارة التخييلية من باب التشبيه المضمر في النفس، وليستا من المجاز في شيء، والحق هو الأول، وإنما استلزمت الاستعارة بالكناية الاستعارة التخييلية، لأن التخييلية قرنية المكني عنها. أما عند السكاكي فلأنه لو لم يذكر الأظفار وانشابها لما عرف أن المراد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها، وأما عند صاحب التلخيص فلأنه لا يعلم تشبيه المنية بالسبع إلا بذلك.

الاستعارة التبعية

(ولفظ يفترس) يسمى (استعارة تبعية)، وإنما سميت تبعية، لأن الاستعارة في الأفعال وما أشبهها تابعة للاستعارة في المصادر، لأنه لما شبه قتل الأقران بالافتراس صلح أن يشتق من الافتراس الفعل، وهو يفترس، واسم الفاعل ونحوه، ومن الاستعارة التبعية قول القطامي:

نقريهم لهذميات نقد بها
ما كان خاط عليهم كل زراد[3]

وكذلك الاستعارة في الحروف تسمى تبعية لأنها تابعة للاستعارة في معناه، فالتشبيه

---

(١) أبو يعقوب يوسف السكاكي أحد أعلام اللغة وله في ذلك كتابه المشهور مفتاح العلوم، طبع بالإضافة إلى ذلك كان متكلماً، توفى السكاكي سنة ٦٢٦ هـ. السيوطي بغية الوعاء ٢/٣٦٤.

(٢) كتاب التلخيص، وهو في المعاني والبيان، ويعتبر التلخيص تلخيصاً لكتاب أبي يعقوب السكاكي المفتاح، والتلخيص طبع بمصر، أما صاحب التلخيص فهو الخطيب القزويني.

(٣) عميرة بن شييم صريع العواني شاعر إسلامي مقل ومجيد كان في بداية أمره نصرانياً ثم أسلم، والبيت الذي ذكره المؤلف من قصيدة برثي فيها زفر بن الحارث، واللهذوم السيف القاطع والهذميات هنا الطعنات، والزراد صانع الدروع توفى القطامي سنة ١٠١ هـ، انظر معاهد التنصيص ٢/١٨٠ وبروكلمان تاريخ الأدب العربي ١/٢٣٦.

في قوله تعالى : ﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ﴾[١] للعداوة والحزن بالعلة الغائبة كالمحبة والتبني في الترتيب على الالتقاط والحصول بعده[٢]. ذكره صاحب (الكشاف) قال (عليه السلام) : (وقد حصرت العلاقة) التي بين المدلول الحقيقي والمجازي (بالاستقراء)، أي بالتتبع لها (في تسعة عشر نوعاً، ومنهم من نقص ومنهم من زاد بيانها)، أي بيان هذه الأنواع التسعة عشر أن نقول : (هي)، أي العلاقة (أما المشابهة) أو غيرها، فإن كانت المشابهة فهي إما (في الشكل أو بالاشتراك في الجنس أو في صفة ظاهرة) فهذه ثلاثة أقسام في النوع الأول الذي هو المشابهة.

أما القسم الأول : (فنقول انسان لصورة كالانسان) في الشكل والقامة، وكتشبيه الجرة الصغيرة بالكوز في مقداره وشكله.

القسم الثاني : ما وجه المشابهة فيه الاشتراك في الجنس، نحو قولك هذا (ثوب زيد للمشاركة له في جنسه) من كونه قطناً أو حريراً، أو نحو ذلك من غير نظر إلى صفتهما في الطول والقصر والسواد والبياض ونحو ذلك.

القسم الثالث : ما يكون وجه المشابهة الاشتراك في صفة ظاهرة نحو قولنا : (أسد للشجاع)، أي للرجل الشجاع، فإن وجه المشابهة بينهما الاشتراك في الصفة الظاهرة، وهي الجرأة، أما لو أريد في تشبيه الرجل الشجاع بالأسد الاشتراك في صفة خفية كالبخر[٣] مثلاً، وهو تغير رائحة الفم، فإن الاستعمال بهذا المعنى قليل.

تسمية الشيء باسم ما يؤل إليه في المستقبل

ومن المشابهة بالاشتراك في الصفة الظاهرة تشبيه ثوب أسود بالغراب، فنقول : غراب لثوب كالغراب في السواد ونحو ذلك، فإن كانت العلاقة غير المشابهة فهي ما أشار (عليه السلام) بقوله : (أو باسم ما يؤل إليه) في الزمن المستقبل، (كالخمر) إذا جعل

---

(١) القصص : ٨.

(٢) نص الكشاف : «ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً، ولكن المحبة والتبني» ٣/١٦٦.

(٣) هكذا ذكره صاحب اللسان أيضاً مادة بخر.

اسما (للعصير)، أي للمعتصر من العنب ونحوه، فإنه إنما أطلق عليه اسم الخمر اعتباراً بالخمرية المستقبلة.

تسمية الشيء باسم ما كان عليه في الماضي

وهذا النوع الثاني، والثالث عكسه، وهو قوله (أو) تسمية الشيء (باسم ما كان عليه في الماضي، كالعبد للعتيق)، أي لمن قد أعتق، فإنما أطلق عليه اسم العبد باعتبار ما كان عليه قبل العتق، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ وآتوا اليتامى أموالهم ﴾[1]، إذ لا يعطي اليتيم ماله إلا بعد البلوغ، ولا يتم بعد البلوغ.

تسمية الشيء باسم محله

والرابع: قوله (عليه السلام): (أو) تسمية الشيء (باسم محله، نحو سال الوادي)، فسمى الماء السائل باسم محله، وهو الوادي فنسب السيلان إليه، وهو في الحقيقة للماء، ومن هذا قولهم: جرى الميزان، وقوله تعالى: ﴿ فليدع نادية ﴾[2]، أي أهل نادية، والنادي المجلس.

والخامس: قوله (عليه السلام): (أو العكس)، وهو تسمية المحل باسم الحال، (نحو) قوله تعالى: ﴿ وأما الذين أبيضت وجوههم ففي رحمة الله ﴾[3]، أي ففي موضع رحمة الله، وهي جنة الخلد التي وعد المتقون، فاطلق اسم الرحمة، وهي الحال على الجنة، وهي المحل مجازاً. والمراد بالرحمة هنا ما يسديه الله سبحانه، من النعم إلى عباده المؤمنين، أطلق عليها اسم الرحمة مجازاً، لكنها في المخلوق من تسمية المسبب باسم السبب، كما سيأتي، إن شاء الله تعالى. وأما في حق الله سبحانه وتعالى، فشبه فعله، جل وعلا، بفعل ذي الحنو والرقة والشفقة وسمى باسمه.

---

(١) النساء: ٢.

(٢) العلق: ١٧.

(٣) آل عمران: ١٠٧.

تسمية المسبب باسم سببه

والسادس: قوله (عليه السلام): (أو) تسمية المسبب (باسم سببه نحو صليت الظهر)، أي صليت الفريضة التي سبب وجوبها حصول وقت الظهر، ومن ذلك رعينا الغيث، أي النبات الذي سببه الغيث.

تسمية السبب باسم المسبب

والسابع: قوله (عليه السلام): (أو العكس)، أي تسمية السبب (باسم مسببه نحو قوله تعالى: ﴿ إنما يأكلون في بطونهم ناراً ﴾[1])، فسمى السبب وهو مال اليتامى باسم المسبب عنه، وهو النار. وروى أنه يبعث آكل مال اليتيم والدخان يخرج من قبره ومن فيه وأنفه وأذنيه، فيعرف الناس أنه كان يأكل مال اليتيم في الدنيا. ومنه قولهم مطرت السماء نباتاً.

تسمية الخاص باسم العام

والثامن: قوله (عليه السلام): (أو تسميت الخاص باسم العام نحو) قوله تعالى: (﴿ جعلوا أصابعهم في أذانهم ﴾)[2]، أي أطراف الأصابع، وهي الأنامل. وهذا في الحقيقة من تسمية الجزء باسم الكل، ولهذا كرر (عليه السلام) المثال بما هو أوضح فقال: (ونحو اتفق الناس على صحة خبر الغدير)، وهو قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) «من كنت مولاه فعلى مولاه»[3] إلى آخره، فلفظ الناس عام وقد أريد به الخاص (أي العلماء) منهم، إذ هم المرادون دون جهالهم. ومنه قوله تعالى: ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ﴾[4]. والمراد علي (عليه السلام).

---

(١) النساء: ١٠.

(٢) نوح: ٧.

(٣) تقدم تخريج هذا الحديث.

(٤) المائدة: ٥٥.

تسمية الكل باسم البعض

والتاسع: قوله (عليه السلام): (أو تسمية الكل باسم البعض كالعين)، وهي الجارحة المخصوصة تجعل اسما (للربية)، وهو الشخص الرقيب على كل شيء، ولا بد أن يكون ذلك البعض مما له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل كالمثال المذكور، لأن الرقيب، وهو الحافظ إنما يتهيأ حفظه وعمله المقصود منه بالعين التي هي الجارحة بخلاف اليد أو الرجل ونحوهما. وفي بعض النسخ (أو عكسه)، أي تسمية البعض باسم الكل نحو قوله تعالى: ﴿ جعلوا أصابعهم في أذانهم ﴾[١].

تسمية المقيد باسم المطلق

والعاشر: قوله (عليه السلام): (أو تسمية المقيد باسم المطلق) (نحو قول الشاعر:

ويا ليت كل اثنين بينهما هوى)

أن علاقة ومحبة من هوى النفوس، أي حبها واشتياقها.

(من الناس قبل اليوم يلتقيان)[٢]

أي قبل يوم القيامة، فاطلق اسم اليوم الذي هو مطلق غير مقيد على المقيد وهو يوم القيامة. وقبل هذا البيت قوله:

فيا ليتنا نحيا جميعاً وليتنا ... إذا نحن متنا ضمنا كفنان[٣]

تسمية المطلق باسم المقيد

والحادي عشر: قوله (عليه السلام): (أو العكس)، أي تسمية المطلق باسم

---

(١) نوح: ٧.

(٢) هذا البيت والذي يليه لجميل بثينة ولكني لم أقف عليه في ديوانه.

(٣) كما أشرت سلفاً فإنه لجميل بثينة.

المقيد (كقول شريح) بن الحارث[1] لمن قال له كيف أصبحت؟ فقال: (أصبحت ونصف الناس على غضبان)، أي المحكوم عليهم، فأطلق اسم المقيد وهو نصف الناس وتقييده بكونه نصف الناس على المطلق، وهو المحكوم واطلاقه بعدم النظر إلى كونهم نصف الناس أو أقل أو أكثر. وشريح هذا هو القاضي المشهور، قضي لعلي (عليه السلام) ولبث في القضاء خمساً وسبعين سنة إلى زمن الحجاج ثم استعفى الحجاج فاعفاه.

مجاز النقص

والثاني عشر: قوله (عليه السلام): (أو حذف المضاف) وإقامة المضاف إليه أو من دون إقامته، ويسمى مجاز النقص.

اعلم: أنه قد يطلق المجاز على كلمة بغير حكم اعرابها إما بحذف لفظ أو زيادة لفظ، فكما وضعت الكلمة بالمجاز باعتبار نقلها عن معناها الأصلي، فكذلك وضعت به باعتبار نقلها عن إعرابها الأصلي، فالأول نحو قوله تعالى: (﴿ واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ﴾[2])، والمراد وأسال أهل القرية وأهل العير. وأما إذا جعلت القرية مجازاً عن أهلها تسمية الحال باسم المحل، أو جعلنا العير مجازاً تسمية لأهلها باسمها فليس من هذا النوع. واما من دون إقامة المضاف إليه مقامه فكقول الشاعر:

أكل أمرء تحسبين أمرأ
ونار توقد بالليل ناراً[3]

فحذف كل وبقى المضاف إليه على اعرابه، والمعنى على ما كان عليه قبل الحذف.
وأما للثاني، وهو تغير حكم الأعراب بالزيادة فسيأتي مثل قوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء ﴾[4].

---

(١) القاضي شريح بن الحارث بن قيس توفى سنة ٧٨ هـ.

(٢) يوسف: ٨٢.

(٣) هذا البيت لأبي داؤد الأيادي ذكره صاحب همع الهوامع في الاستشهاد على جواز بقاء ثاني المتضايفين، ٦٥/٢.

(٤) الشورى: ١١.

تسمية الشيء بحذف المضاف إليه

والثالث عشر : قوله (عليه السلام) : (أو المضاف إليه) ، أي حذف المضاف إليه وإقامة المضاف مقامه (نحو) قوله تعالى : ﴿ وكلا ضربنا له الأمثال ﴾[1] ، أي وكلهم ، أي كل الأمم المتقدمة .

تسمية الشيء باسم آلته

والرابع عشر : قوله (عليه السلام) : (أو تسمية الشيء باسم آلته نحو) قوله تعالى ، حاكياً عن الخليل ، (صلوات الله عليه) : (﴿ وأجعل لي لسان صدق في الآخرين ﴾)[2] ، أي أجعل ذكراً حسناً ، فاطلق اسم اللسان الذي هو آلة الكلام على الكلام الذي هو الذكر .

تسمية الشيء باسم المبدل عنه

الخامس عشر : قوله (عليه السلام) : (أو تسمية الشيء) الذي هو البدل (باسم المبدل عنه) الذي هو دم القاتل (نحو أكل فلان الدم) ، فإنه قد أطلق لفظ الدم ، أي دم القاتل الذي هو المبدل عنه وأريد به البدل ، أي الدية ، فانه بدل من دم القاتل . قال الشاعر :

أكلت دماً ان لم أرعك بضرة   بعيدة مهوى القرط طيبة النشر[3]

تسمية الشيء باسم ضده

والسادس عشر : قوله (عليه السلام) : (أو تسمية الشيء باسم ضده ، نحو قولك لبخيل : فيك سماحة حاتم) تهكما أو تلميحا لاشتراك الضدين في التضاد ، فينزل التضاد

(١) الفرقان : ٣٩ .

(٢) الشعراء : ٨٤ .

(٣) هذا البيت من أبيات الحماسة وهو لأعرابي تزوج امرأة ولم يتوافقا ، الكشاف ٣٩٦/٤ .

منزلة التناسب بواسطة تلميح أو تهكم . فالتمليح الاتيان بما فيه ملاحة وطرافة . والتهكم الاتيان بما فيه سخرية واستهزاءاً ، كما يقال للجبان : ما أشبهه بالأسد وللبخيل : هو حاتم .

والفرق بين التمليح والتهكم بحسب المقام ، فإن كان القصد إلى ملاحة وطرافة دون استهزاء وسخرية بأحد تمليح ، وإلا فتهكم . وليس مجرد التضاد المشترك بين الطرفين هو وجه الشبه ، لأنا إذا قلنا : الجبان كالأسد في التضاد ، أي في كون كل منهما مضاد للآخر ، لا يكون هذا من التمليح والتهكم في شيء ، كما إذا قلنا : السواد كالبياض في الكونية أو التقابل . ومعلوم أنا إذا أردنا التصريح بوجه الشبه في قولنا للجبان أسد تلمحاً أو تهكماً لم يتأت لنا إلا أن نقول في الشجاعة ، لكن الحاصل في الجبان إنما هو ضد الشجاعة ، فنزلنا تضادهما منزلة التناسب وجعلنا الجميع بمنزلة الشجاعة على سبيل التمليح والهزء . كذا ذكره صاحب (المطول) : وهو صحيح واضح لكنهم جعلوه من قسم الاستعارة التي علاقته التشبيه .

القلب المكاني

والسابع عشر : قوله (عليه السلام) : (أو القلب) ، وهو أن يجعل أحد أجزاء الكلام مكان الآخر (نحو عرضت الناقة على الحوض) لتشرب . وفي الحقيقة إنما عرض الحوض على الناقة ، أي جعله معروضاً عليها ، أي معرضاً لها للشرب منه ، لأن المعروض عليه منهما من يكون له إدراك يمثل به إلى المعروض ، أو بركت فيه . ومنه أدخلت القلنسوة في الرأس ، والخاتم في الاصبع ، لأن القلنسوة والخاتم طرف ، والرأس والاصبع مطروف ، فهو من المجاز المرسل ، ولا فرق بين أن يكون الحوض الآلة التي يصنعها من الأدم أهل الانعام للسقي أو المعمول من الأرض وترابها على شفير الآبار والأنهار .

مجاز المشاكلة

والثامن عشر : قوله (عليه السلام) : (أو المشاكلة في القول) ، أي اتباع كلمة لأخرى قبلها في حروفها فقط للمشاكلة اللفظية والمعنى مختلف ، ويكون في القول تحقيقاً ، أي في القول المحقق الملفوظ به (نحو قول الشاعر :

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه) ، من الاجادة
(قلت أطبخوا لي جبة وقميصاً)[1]

أي خيطوا لي جبة وقميصاً ، فيشاكل بقوله أطبخوا الكلمة الأولى التي في كلام القائلين ، وهي طبخة حيث قالوا اقترح شيئاً ، أي أطلب منا شيئاً من الأطعمة نجد لك طبخة . وإنما أرادوا أن يجيدوا له طبخ ما أراد من الأطعمة فاجابهم بغير ما أرادوا تنبيهاً أنه إلى الجبة والقميص أحوج منه إلى الطعام ، فعبر عن لفظ خيطوا بلفظه أطبخوا للمشاكلة . ومن المشاكلة قوله تعالى : ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾[3] ، إذ لا يخفى إن المجازاة ليست سيئة ولا عدواناً . وقد تكون المشاكلة في القول تقديراً ، أي يكون القول الذي قصد مشاكلته مقدراً غير ملفوظ به نحو قوله تعالى : ﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا ﴾ إلى قوله ﴿ صبغة الله ﴾[4] أي صبغنا الله بالايمان صبغة مخصوصة بالمدح لا كصبغتكم ، فهو مفعول مطلق منصوب مضاف إلى الفاعل ، مثل قولنا : رعاية الله ، ووقاية الله ، أي تطهير الله لنا بالايمان ، ولكنه (عبر عنه ، تعالى) أي عن الايمان (بكلمة صبغة لتشاكل) هذا التعبير أو كلمة صبغة (صبغة) المقدرة المدلول عليها (بأول الكلام) الذي من جملته ﴿ وقالوا كونو هودا أو نصارى تهتدوا ﴾[5] ، (لما كان) ، أي أول الكلام (في النصارى ، وهم يزعمون أنه) ، أي الضمير للشأن من انغمس في ماء أصفر) يسمونه المعمودية (وصبغ نفسه) بذلك الماء (فقد تطهر) وصار بزعمهم نصرانياً حقاً ، أي خالصاً عن شائبة غير النصرانية . ولهذا كان النصارى يغمسون أولادهم ويصبغونهم بهذا الماء الأصفر ، فكأن النصارى قالوا : صبغنا أنفسنا صبغة وطهرناها تطهيراً ، فأمر المسلمون أن يقولوا ﴿ آمنا

---

(١) هذا البيت لأبي الرقعمق أحمد بن محمد الأنطاكي المتوفى سنة ٣٩٩ هـ ذكره ثعلب في مجالسه ١/٢٢٥ .
(٢) الشورى : ٤٠ .
(٣) البقرة : ١٩٤ .
(٤) البقرة : ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ .
(٥) البقرة : ١٣٥ .

بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى ابراهيم، واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط ﴾[1]. الآية.

والمعنى: أن هذا الايمان الذي أمرنا الله به هو تطهيرنا وصبغتنا، فلهذا جاء المفعول المطلق بعده مؤكداً لهذا المعنى، وهو قوله، عز وجل: صبغة الله. فكان معنى قوله تعالى: ﴿ قولوا آمنا ﴾، إلى آخره، أي صبغنا الله صبغة لا مثل صبغتكم، وطهرنا الله تطهيراً لا مثل تطهيركم، فقد عبر عن التطهير بالايمان بكلمة (صبغة) مجازاً مشاكلة لكلمة صبغة الحقيقة المقدرة في قول النصارى.

القــول فــي الزيــادة

والتاسع عشر: قوله (عليه السلام): (أو الزيادة في القول)، فإن الكلمة المزيد فيها يطلق عليها اسم المجاز لتغير اعرابها بالزيادة، كما سبق ذكره آنفاً، وقد أشار صاحب (المفتاح) إلى أن الموصوف بالمجاز من هذا النوع أعني ماتغير حكم اعرابه بالزيادة والنقصان هو نفس الأعراب، والظاهر هو الأول، كقوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ على أحد وجهي معناه، وهو حيث كان لفظ الكاف زائداً لأن المعنى ليس مثله، سبحانه وتعالى، شيء. والوجه الثاني ذكره صاحب (الكشاف)، وهو أن يكون لفظ الكاف غير زائد، ويكون المعنى: ليس مثل مثله شيء على طريقة الكناية، كما في قولهم: مثلك لا يبخل، والمراد أنت لا تبخل.

قال صاحب (المطول) في معنى هذا: «ويحتمل أن تكون غير زائدة بل تكون نفياً للمثل بطريق الكناية التي هي أبلغ، لأن الله تعالى، موجود، فإذا نفى مثل مثله لزم نفي مثله ضرورة، انه لو كان له مثل لكان هو؛ أعني الله تعالى، مثل مثله، فلم يصح نفي مثل مثله، كما تقول: ليس لأخي زيد أخ، أي ليس لزيد أخ نفياً للملزوم بنفي لازمه، والله أعلم». انتهى.

قال (عليه السلام): (وقد زيد في العلاقة غير كذا)، أي غير التسعة عشر نوعاً،

(١) البقرة: ١٣٦.

(وهي)، أي المزيدة (داخلة فيما ذكرت)، أي في التسعة عشر المذكورة (إلا اطلاق المعرف على المنكر) فإنه ليس داخلاً في التسعة عشر نحو قوله تعالى: ﴿ وادخلوا الباب سجداً ﴾[1]، أي ادخلوا (بابا)، أي من أبواب القرية، وهي أريحا، وهذا حيث كان للقرية أبواب كثيرة مشهورة. أما إذا لم يكن لها إلا باب واحد، أو أبواب غير مشهورة بالدخول إلا واحد منها، فإن الألف واللام تكون للعهد الخارجي والله أعلم.

قال (عليه السلام): (والصحيح أنه)، أي المعرف على المنكر (من أقسام المعرف باللام حقيقة لا مجازاً)، لأنها تجري عليه أحكام المعارف من وقوعه مبتدأ وخبراً وذي حال ووصفاً للمعرفة وموصوفاً بها، ونحو ذلك. (وتسمية نجم الدين[2] بالتعريف اللفظي)، ومثله قوله تعالى: ﴿ وأخاف أن يأكله الذئب ﴾[3]، وإنما كان هذا من أقسام الحقيقة، وإن كان في المعنى كالنكرة لما بينهما من تفاوت، وهو أن النكرة معناها بعض غير معين من جملة الحقيقة. وهذا معناه نفس الحقيقة، أي حقيقة المعرف بها نحو حقيقة الباب، والذئب في المثالين المذكورين، وإنما تستفاد البعضية من القرينة، كالدخول والأكل في المثالين، فالمجرد وذو اللام بالنظر إلى القرينة سواء، أو بالنظر إلى أنفسهما مختلفان، ومشابهته للنكرة في بعض الوجوه لا يخرجه عن كونه حقيقة.

قال (عليه السلام): (إذا عرفت) أيها المسترشد الطالب معرفة الله سبحانه، وما يحق له من الأسماء الحسنى، (ذلك)، أي ما سبق ذكره في التمهيد (امتنع أن يجري لله من المجاز ما استلزم علاقته بالتشبيه) لما ثبت من أنه تعالى، لا يشبه شيئاً، (وأما) ما جاء من نحو الآيات التي توهم التشبيه نحو: ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾[4]، ونحوهما مما ذكر فيه لفظ الوجه المراد به ذات الله سبحانه، (فعلاقته)، أي فهو مجاز علاقته الزيادة في القول، كقوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ والمعنى: كل شيء هالك إلا هو.

---

(١) الأعراف: ١٦١.

(٢) يعني رضي الدين محمد بن الحسن الاستربادي، وقد أشار في العدة إلى ذلك وقال: نجم الدين شارح كافيه ابن الحاجب في النحو، توفى رضى الدين سنة ٦٨٦ هـ. بغية الوعاء ١/٥٦٧.

(٣) يوسف: ١٣.

(٤) القصص: ٨٨.

وفي (مسائل الجاثليق) للوصي، كرم الله وجهه، قال الجاثليق: «أخبرني عن قوله: ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾، فما هذا الوجه؟ وكيف وهو؟ فقال علي (عليه السلام): هاتوا حطباً وناراً واضرموها، فلما أوقدت واشتعلت، قال: يا نصراني هل ترى لهذه النار وجهاً؟ قال: بل هي من أين أتيتها فهي وجه. فقال (عليه السلام): فإذا كانت هذه النار المخلوقة الضعيفة لا يوجد لها وجه ولا يعرف لها حد ولا يقصد بوجه معلوم موصوف، فكيف لمن خلقها وجميع ما في مملكته من شيء وأحاط بكل شيء علمه».

(لا) أن اطلاق الوجه عليه، سبحانه (من) باب (تسمية العام باسم الخاص)، أي لا من تسمية الجزء باسم الكل[1]، لاستحالة تشبيهه تعالى، بالأجسام التي لها أبعاض وأجزاء. وأما قوله تعالى: ﴿ ما منعك أن تسجد لمن خلقت بيدي ﴾[2]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ﴾[3]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وحملناه على ذات ألواح ودسر (تجري بأعيننا) جزاءاً لمن كان كفر ﴾[4]، (و) كذلك (قوله تعالى: ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾[5]، فالعلاقة) في هذه الآيات (المشاكلة) في القول تحقيقاً أو تقديراً، كما مر تحقيقه، لأنه (عبر عن قدرته تعالى، في الأولى بيد [ي][6] ليشاكل كلمة اليد المقدرة) في اللفظ المقدر وهي الجارحة المعروفة اليد (الخاطرة بذهن السامع عند سماع قوله تعالى: ﴿ خلقت ﴾ لما كان المخاطب لم يشاهد من أدلة الصنع)، أي احداث صنع (إلا باليدين، ونظيره)، أي نظير قوله تعالى: ﴿ لما خلقت بيدي ﴾، صبغة الله، كما مر تحقيقه، فذكر اليدين مشاكلة لليدين الحاضرتين في ذهن السامع. ونحو قوله تعالى: ﴿ أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً ﴾[7] الآية. (وعبر عن نعمته تعالى، في الآية الثانية)، وهي قوله تعالى: ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ (بكلمة اليدين ليشاكل كلمة اليد)

---

(١) عبارة الأصل: أي لا من تسمية الجزء باسم الكل باسم الجزء، وهذه الأخيرة كما هو واضح مكررة.

(٢) ص: ٧٥.

(٣) المائدة: ٦٤.

(٤) القمر: ١٣.

(٥) المائدة: ١١٦.

(٦) ساقطة في الأصل، في المتن زيادة: بيدي.

(٧) يس: ٧١.

المذكورة (فيما حكاه الله عن اليهود)، لعنهم الله، حيث قالوا: ﴿ يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ﴾. وقولهم مغلولة، أي مقبوضة عن العطا، يصفونه، جل وعلا، بالبخل. قال في الكشاف: «وليس قصدهم الجارحة المخصوصة، وإنما قصدوا الكناية عن البخل»[1]. (ونظيره)، أي نظير قوله تعالى: ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ في المشاكلة تحقيقاً قول الشاعر:

قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً

في (البيت) السابق، وقوله تعالى: ﴿ تجري بأعيننا ﴾ كالأول، أي المشاكلة في القول تقديراً، وذاك لأنه تعالى (عبر عن حفظه للسفينة)، أي سفينة نوح بقوله ﴿ تجري بأعيننا ﴾ مشاكلة لكلمة العين المقدرة وهي الجارحة (الخاطرة بذهن السامع لما كان لا يتم حفظ مثلها)، أي السفينة، أي كل محفوظ (لأحد[2] إلا بمتابعة أبصارها بالعين) الجارحة. وقوله تعالى: ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾، كالتالي، أي المشاكلة في القول تحقيقاً.

وقال محمد بن القاسم بن ابراهيم[3] (عليه السلام): «يعني أنت تعلم ما أعلم ولا أعلم أنا ما تعلم، كما يقول ــ القائل: هذا نفس الحق. وهذا نفس الظنون. يريد: هذا هو الحق. وهذا هو الظنون». قال: «ومثله هذا وجه الرأي. وهذا وجه الكلام. ووجه الحق. يريد بذلك هذا هو الرأي. وهذا هو الكلام. وهذا هو الحق فعلى هذا يكون من مجاز الزيادة في القول».

معانـي اليـد

وقول الناصر[4] (عليه السلام) فيما حكاه عنه «مصنف الباهر»[5]: «اليد في

---

(١) لم أقف على ما ذكره المؤلف من الكشاف في تفسيره الآية المذكورة.

(٢) في المتن زيادة: في الشاهد.

(٣) يعني ابن القاسم الرسي، تقدمت ترجمته.

(٤) الناصر الأطروش، تقدمت ترجمته.

(٥) كتاب الباهر على مذهب الناصر، لأبي القسم البستي، تقدمت ترجمته، والاشارة إلى الكتاب المذكور.

كلام العرب تقال على ستة أوجه: أحدها بمعنى الجارحة وجمعها أيدي، وبمعنى النعمة وتجمع على أيادي، وبمعنى القدرة، وبمعنى الملك يقال هذه الدار في يد زيد، أي ملكه وتصرفه، وبمعنى الأمر والسلطان يقال يد الأمير أعلى من يد الوزير، وله على الرعية يد، أي طاعة، وبمعنى الصلة في الكلام والزيادة كقولك: هذا ما جنت يداك، أي ما جنيته أنت». لا يريد أن اليد في هذه الأوجه كلها حقيقة، وإنما هي حقيقة في الجارحة فقط.
وقوله تعالى: حاكياً عن تحسر الكفار والفساق يوم القيامة: ﴿ يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ﴾[1] من المجاز أيضاً لتعذر حمله على الحقيقة، لأن الجنب حقيقة شق الحيوان والناحية أيضاً وكلاهما لا يجوز على الله سبحانه، (فكان لفظ الجنب) في حق الله سبحانه (مجازاً، لأن الجنب هنا)، أي في هذه الآية (عبارة عن الطاعة) التي أمر الله بها عباده، فيكون المعنى: يا حسرتا على ما فرطت في طاعة الله. (والعلاقة) هنا بين الطاعة وبين الجنب (تسمية الحال باسم محله) وهو الجنب والجهة، لأنه لا بد للطاعة من محل وجهة يفعل فيها، والمحل الذي هو الجنب والجهة التي يفعل فيها هو غير الله سبحانه وتعالى، وإنما كان هذا من تسمية للحال باسم محله، لأن ذلك، أي قوله تعالى: ﴿ في جنب الله ﴾ تعبير منه تعالى، عن الطاعة بكلمة الجنب الذي هو الجهة الحاصلة تلك الطاعة منها، (لأن الجنب يطلق على الجهة) حقيقة في لغة العرب، كما يقال: أخصب جناب القوم، أي جهتهم. وأنشد الأخفش[2]:

الناس جنب والأمير جنب

ذكره في (الصحاح)[3]. وكما (قال الشاعر) وهو النابغة الذبياني يصف قرن ثور الوحش خارجاً من جنب صفحة كلب الصيد حين أرسله على الثور فنطحه:

---

(١) الزمر: ٥٦.

(٢) هنالك أحد عشر أخفشا، وإنما المعنى هنا الأخفش الأوسط أبو الحسن سعيد بن مسعدة والأخفش إمام كبير من أئمة العربية، وهو أول من شرح كتاب سيبوبة في النحو وكان يضن بعلمه، توفى الأخفش سنة ١٧٧ هـ أبو البركات الانباري، نزهة الألباء ١٣٣.

(٣) الجوهري، الصحاح ١٠٣/١.

(كأنه)، أي القرن، (خارجاً من جنب صفحته)، أي من جنب صفحة الكلب. والصفحة الجنب، أي من جهة صفحة الكلب[1].

سفود شرب نسوه عند مقتاد[2]

السفود بالتشديد وفتح السين الحديدة التي يشوي بها اللحم، والشرب بفتح الشين الجماعة من الناس يجتمعون على الشراب، وهو جمع شارب، مثل صاحب وصحب، ثم يجمع الشرب على شروب، قال الأعشى:

هو الواهب المسمعات الشروب
بين الحرير وبين الكتن[3]

والمقتاد التنور والموضع الذي يشوي فيه اللحم. (وأضيف)، أي الجنب (إلى اسم الله تعالى، لأنه عبارة عن طاعته) تعالى، فكما تضاف للطاعة إلى الله سبحانه، يضاف ما هو عبارة عنها. ومثل هذا قول الشاعر:

أما تتقين الله في جنب عاشق ... له كبد حرى عليك تقطع[4]

وقول الناصر[5] (عليه السلام) في تفسير هذه الآية:

«يقول أهل اللغة في جنب فلان مال، أي عليه وعنده، كما يقول يعيش في جنبه عالم من الناس، أي بظله ومعونته، والمراد على ما فرطت فيما عند الله من ثواب، وقد فوتّ على نفسي ذلك». قريب من هذا الآن كلام الإمام (عليه السلام) أوضح.

(وأما رحمن ورحيم) فانهما (حقيقتان دينيتان) كالمؤمن والفاسق (لا) أنهما حقيقتان (لغويتان) في حقه تعالى، أي إنما أطلقتا عليه تعالى، بتعليم الشارع وأمره

(١) هكذا مكررة في الأصل.

(٢) لم أقف عليه في ديوانه، ولكن ذكره صاحب خزانه الأدب ونسبه إليه، ١٦٧/٣.

(٣) انظر ديوانه ٢١.

(٤) لم أقف على قائل لهذا البيت.

(٥) يعني الناصر الأطروش، تقدمت ترجمته.

ووصفه لا بحسب وضع اللغة لاستحالة معناهما في حقه تعالى، حقيقة ومجازاً. أما الحقيقة فواضح لاستحالة الرقة والحنو عليه تعالى، لكونهما عرضين من خواص الأجسام. وأما المجاز[1]، و (لأنهما لو كانا مجازاً) في حقه تعالى، عبر[2] بهما عن اسبال النعم على العباد وامهال العصاة وقبول التوبة منهم، ونحو ذلك (لافتقرا إلى القرينة) إذ كل مجاز لا بد فيه من قرينة صارفة عن معناه الحقيقي، كما سبق ذكره، (وهما لا يفتقران) إليها (بل لا يجري لفظ رحمن مطلقاً)، أي مضافاً وغير مضاف، (و) لا يجري لفظ (رحيم حال كونه غير مضاف إلا له، تعالى)، دون غير. وأما إذا أضيف رحيم، فإنه يقال: فلان رحيم بعشيرته، قال الله سبحانه، في وصف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): ﴿ بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾. (ولو كانا)، أي رحمن ورحيم (لغويتين)، أي حقيقتين لغويتين (لاستلزما التشبيه) على الله سبحانه.

قلت: ولا تعد في كونهما من المجاز في حقه تعالى، ودلالتهما[3] العقل والسمع. أما العقل، فلأن العقل يحكم أن الحنو والرقة والشفقة عرض حال في الأجسام، والله سبحانه، ليس بجسم، ولا عرض فيستحيل أن يحل فيه شيء ويحل هو، جل وعلا، في شيء، لأن كل حال أو محلول فيه محدث، وقد ثبت ان الله سبحانه، قديم ليس بمحدث. وأما السمع فنحو قوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء ﴾، ونحو ذلك. والوجه: أنه شبه فعله تعالى، بالمخلوقين واسبال النعم عليهم في الدنيا والآخرة وامهالهم والستر عليهم في دار الدنيا وقبول الانابة والتوبة منهم بفعل ذي الحنو والرقة والشفقة، ولا يلزم من تشبيه فعله، تعالى سبحانه بفعل المخلوق تشبيهه، جل وعلا، على شيء من خلقه، كما سنذكره من بعد في رحمة الله سبحانه وتعالى.

وأيضاً فإن رحمن رحيم صفتان جاريتان على لغة العرب ولا بد للصفة من أصل تشتق هي منه، وأصلهما الذي اشتقتا منه هو الرحمة. فإذا ثبت أن الرحمة في حقه تعالى، مجازاً، وهي الأصل ثبت في الفرع الذي هو رحمن ورحيم كونهما مجازين. ومثل رحمن رحيم

---

(١) هكذا في الأصل، والكلام غير تام.

(٢) أي رحمن رحيم.

(٣) في الأصل: وقرينتهما.

في المجازية ما ورد من نحو قوله تعالى: ﴿ وهو خادعهم ﴾[1]، ﴿ وخير الماكرين ﴾[2]، كما سنذكره، إن شاء الله تعالى.

قال (عليه السلام): (ورحمن ورحيم) مع كونهما حقيقتين دينيتين (مختلفان، فرحيم منقول من معناه اللغوي إلى المعنى الشرعي، ورحمن غير منقول من معنى لغوي إلى غيره، إذ لم يطلق)، أي الرحمن (على غيره لغة)، أي في لغة العرب (البتة)، أي في كل حال من الأحوال (لا مقيداً أو غير مقيد).

قال في (الصحاح): «يقال لا أفعله بتة، ولا أفعله البتة لكل أمر لا رجعة فيه، ونصبه على المصدر»[3].

(و) أما (قولهم)، أي قول بعض بني تميم المغترين بمسيلمة الكذاب (رحمن اليمامة) يريدون به مسيلمة، لعنه الله. وقول من قال منهم أيضاً:

وأنت غوث الورى لازلت رحمانا[4].

(كقول الصوفية: «الله» للمرأة الحسناء)[5]، اعتقاداً منهم أن ربهم يحل في الصورة الحسناء، كما سبق ذكره. وكذا قول من قال في مسيلمة، فإنما هو لاعتقادهم أنه ربهم الواجبة عليهم طاعته، أو متنزل، بزعمهم منزلة الرب المالك المنعم الخالق الرازق لكونه رسول الله بزعمهم نسبة إلى المضاف باسم المضاف إليه، (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)، أي على مقالة الصوفية وعن مقتقد أهل الملل الكفرية الرديئة من أهل اليمامة، وغيرهم. (وأما رحمة الله) التي ورد ذكرها في القرآن الكريم وفي غيره (فمجاز)، أي فهي

(١) النساء: ١٤٢.

(٢) الانفال: ٣٠.

(٣) انظر ١/١٤٢.

(٤) صدر البيت: سموت بالمجد يا ابن الاكرمين أبا، وهو من شواهد الكشاف ونسبه لبعض بني تميم، انظر ٤/٥٤٥.

(٥) الصوفية الحلوليون لا يقتصرون في الحلول على القول بمثل هذا القول بل يعممون ذلك في كل الكائنات فالله تمثل في كل شيء في انسان وحيوان ونبات، وقد تطور هذا المذهب في الحلول على يد ابن عربي فيلسوف مذهب وحدة الوجود. وقد ابتدأ مذهب القول بالحلول في عهد الحارث المحاسبي (توفى ٢٢٣ هـ)، أي قبل الحلاج. انظر محمد البهلي، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، طبع تونس ١٩٦٥ م.

مجاز ، (لأن العلاقة) فيما بين المعنى الحقيقي والمجازي هي المشابهة بين فعله تعالى ، وفعل ذي الحنو والشفقة من خلقه ، ولا يستلزم ذلك المشابهة في الذات ، لأن المشابهة في الفعل غير المشابهة في الذات ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ يخادعون الله وهو خادعهم ﴾[1] ، وقوله تعالى : ﴿ سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ ويمكرون ويمكر الله ﴾[3] ، وقوله تعالى : ﴿ وأملي لي لهم أن كيدي متين ﴾[4] .

شبه امهاله تعالى ، للعصاة ، واسبال النعم عليهم والستر عليهم في الدنيا مع ما يتعقب ذلك من الأخذ والبطش بهم في الآخرة ، بفعل المستدرج والمخادع والمكائد والمماكر من المخلوقين . وقوله تعالى : ﴿ سنفرغ لكم ﴾[5] من ذلك أيضاً ، فهو مستعار من قول الرجل لمن يتهدده : سأفرغ لك . يريد سأتجرد للايقاع بك عن كل ما يشغلني . فهو كناية عن الوعيد على أبلغ الوجوه ، لأن المعاقب إذا خلى همومه وأشغاله وأغراضه في كل شيء وقصد بكليته وجعل همه هماً واحداً في الايقاع بمن يعاقبه وينكل به كان ذلك أبلغ في العقوبة في الأبعاد . فشبه الله سبحانه وتعالى ، عقابه الواقع بالعصاة بعقاب من جمع همه وبلغ جهده في استفراغ قوته في عقاب من يريد عقابه ، فعبر تعالى عنه بما يعبر عنه المخلوق فهو من تسمية فعله تعالى بفعل غيره ، وقد حققنا ذلك فيما سبق فلا وجه لاعادته .

اطلاق المجاز على الله لا يكون إلا سماعاً

قال (عليه السلام) : (وجميع ذلك) ، أي اطلاق ما هو مجاز على الله تعالى ، (لا يكون إلا سماعاً اتفاقاً) بين أكثر العلماء ، فلا يجوز اطلاق شيء من المجاز على الله سبحانه وتعالى ، إلا بإذن سمعي . وقد جوز بعضهم اطلاق المجاز على الله تعالى ، إذا قُيدّ بما يرفع الايهام ، وان لم يرد به السمع .

---

(١) النساء : ١٤٢ .

(٢) الأعراف : ١٨٢ .

(٣) الانفال : ٣٠ .

(٤) الأعراف : ١٨٣ .

(٥) «سنفرغ لكم أية الثقلان» الرحمن : ٣١ .

[١١] (فصــــل) فيمـا يجـوز اطلاقـه علـى الله سبحـانـه مـن الأسمـاء ومالا يجـوز

قال (عليه السلام): (ولا يجوز) أن تجري (لله تعالى، من الأسماء إلا ما تضمن مدحاً) له تعالى، (اجماعاً) بين المسلمين، وإنما كان كذلك (لقوله تعالى: ﴿ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وذروا الذين يلحدون في أسمائه ﴾[1]، أي يميلون فيها فيدعونه بما لا يجوز اطلاقه عليه تعالى، كفعل المجبرة والمشبهة.

واعلم: أن العلماء مختلفون في أسماء الله تعالى، هل هي مقصورة على تسعة [وتسعين][2] اسما أو غير مقصورة على ذلك؟ فقال بعضهم انها مقصورة على ذلك العدد، لما روى في البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «إن لله تسعة وتسعين إسماً من احصاها دخل الجنة»[3]. قالوا فلو كانت الأسماء زائدة على هذا العدد لما جاز تخصيصها به.

---

(١) الأعراف: ١٨٠.

(٢) زيادة أضفناها كما في الحديث.

(٣) أخرج هذا الحديث البخاري ومسلم، الفتح الكبير في ضم الزيادة للجامع الصغير ١/٤٠٧.

وذهب آخرون إلى أسماء الله تعالى، وصفاته زائدة على هذا العدد، وحجتهم الخبر المأثور عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «ما أصاب أحدكم هم أو حزن فقال اللهم أني عبدك وابن عبديك ناصيتي بيدك ماضي في حكمك أسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور بصري وجلاء حزني وذهاب همي إلا أذهب الله حزنه وهمه وأنزل مكانه فرحاً» حكى هذا الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل). قال: «والمختار أن أسماء الله وصفاته زائدة على تسعة وتسعين لأمرين:

أسماء الله دون حصر

أما الأول: فلأنه قد ورد في القرآن ما ليس مذكوراً في رواية أبي هريرة من الصفات كقوله: المولى، والنصير، والغالب، والقريب، والرب، والناصر، ومن الأسماء المضافة كقوله تعالى: شديد العقاب، غافر الذنب، قابل التوبة، مولج الليل في النهار، ومخرج الحي من الميت، إلى غير ذلك.

وأما ثانياً: فلما ورد في الخبر المتقدم»[1].

قلت: وكلامه (عليه السلام) هو الحق، واختلف أهل الكلام في اطلاق كل اسم تضمن مدحاً عليه تعالى، بغير إذن شرعي، فقال (الجمهور) منهم: يجوز ذلك (ولا يفتقر شيء) من أسمائه تعالى، (إلى) إذن (السمع إلا المجاز)، أي إلا ما كان إسماً له تعالى، على طريق المجاز لا يهامه الخطأ. وأما الحقيقة فيجوز اطلاقها على الله تعالى، مهما تضمنت مدحاً من غير إذن الشرع حتى لو قدرنا أنه لم يرد سمع باطلاق لفظ القادر والعالم ونحوها لكنا نطلق ذلك عليه. وأما الأسماء المشتركة التي يصح بعض معانيها في حق الله سبحانه، دون بعض فلا يجوز اطلاقها عليه تعالى، إلا مع نصب القرنية. وهذا هو القول بأن أسماء الله تعالى، غير توقيفية، لكن لا مطلقاً بل الحقيقة فقط.

---

(١) الشامل ٣/ ١٠.

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في الشامل: «واعلم: أن الأسماء في جواز الاطلاق على الله تعالى، والمنع منه على أربعة أقسام:

الأول: ما كان مفيداً للمدح وورد به الشرع، وهذا جائز.

الثاني: على العكس. وهذا لا يجوز.

الثالث: ما يكون موهماً للخطأ في اطلاقه، كالفاضل والفقيه، والفطن، والذكي، فإن هذه الصفات، وان كان معناها حاصلاً في حق الله، لكن لا يجوز اطلاقها لما فيها من ايهام الخطأ.

الرابع: ما يكون موهماً للخطأ في صحة اطلاقه، ومعناه حاصل في حقه تعالى، فهذا لا يجوز اطلاقه سواء ورد به الأذن الشرعي أو لم يرد.

لا يقال: فأخبرونا عن الأصل فيما يجري من الأسماء والصفات على الله تعالى، أهو الاطلاق إلا لمانع؟ أو الأصل هو المنع إلا لمبيح شرعي؟ لأنا نقول: الأصل في اطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى، أنه لا بد فيها من إفادة المدح والتعظيم قطعاً، ولهذا منعنا من اطلاق الألقاب على الله تعالى، انه لا بد فيها من اعتبار المدح والتعظيم. فالأصل هو الاطلاق إلا بحظر ومنع شرعي. فحصل من مجموع ما ذكرناه إن أسماء الله تعالى، وصفاته الحسنى غير محصورة بعدد، وأن الأصل هو اطلاقها مع إفادة المدح والتعظيم إلا لمانع»[1].

قال (عليه السلام): (قلت: وما سمى به تعالى، نفسه من الحقائق الدينية) كرحمن ورحيم (فانه يفتقر إلى الأذن السمعي). وهذا على ما اختاره (عليه السلام) من أنهما حقيقتان دينيتان. وأما من ذهب إلى أنهما مجاز فحكمهما حكمه.

قال الإمام (المرتضي) محمد بن الهادي (و) أبو القاسم (البلخي) وأكثر أصحابه البغداديين وجمهور الأشعرية، وهو قول أكثر المجبرة: (بل) و (الحقيقة) تفتقر

---

(١) انظر م/ق ١٠.

إلى إذن السمع في اطلاقها على الله تعالى، كالمجاز وهؤلاء هم الذين يقولون أن أسماء الله تعالى توقيفية[1].

قال النجري: «وهذا الخلاف إنما هو في الأسماء، وأما وصفه بصنع الأفعال نحو يخلق ويرزق، وهو خلق ورزق، فلا يمنع منه أحد»[2].

(قلنا) في الرد عليهم (إذن)، أي لو كان كما زعمتم لا متنع وصفه تعالى، (بما يحق له) من الأسماء المتضمنة للمدح (ممن عرفه) حق معرفته، (وكان لا تبلغه الرسل إن صح ذلك)، أي لو فرضنا ذلك، وأنه يجوز أن يكون في المكلفين من الجن والأنس من لا تبلغه الرسل وأنه ينفرد العقلي عنده عن السمعي، (ولا مانع) من وصفه تعالى، بما يحق له تعالى، ممن كان كذلك (عقلاً)، أي من جهة العقل بل يحكم العقل بأن وصفه تعالى، بما يحق له حسن وثناء عليه وتمجيد وتنزيه له جل وعلا.

قلت: وانفراد التكليف عن السمعي عن أي المكلفين بعيد، وقد تقدم ما ذكرنا وسمعناه عن الإمام (عليه السلام) في ذلك في أول الكتاب من أنه لا ينفرد التكليف العقلي عن السمعي للأدلة المذكورة هناك في سياق قوله تعالى: ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾[3] فليرجع إليه.

لفظ شيء لا يجوز اطلاقه على الله إلا بقيد

وقال (القاسم) بن ابراهيم (عليه السلام) (و) هو (ظاهر كلام الهادي عليه السلام)، وغيره من قدماء أهل البيت (عليهم السلام) ولفظ شيء (لا) يجوز أن (يجري على الله تعالى، اسما له)، جل وعلا (إلا مع قيد)، وهو قولنا: (لا كالأشياء)، فيقال:

---

(١) يخالف الباقلاني (توفى ٤٠٣ هـ) وهو أحد كبار مشايخ الأشعرية هذا الرأي ويرى أنه يجوز اطلاق اللفظ على الله إذا دل العقل على أن المعنى ثابت في حقه سواء ورد به توقيف أو لم يرد. والباقلاني بذلك يوافق المعتزلة الذين يقولون بتوفيقية الأسماء. وقد أورد الرازي الفخر للباقلاني في هذا الصدد كلاماً طويلاً. انظر كتابه: لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات ص١٨، ١٩. والكتاب طبع صبيح ١٣٢٣ هـ.

(٢) انظر شرح القلائد ق٢٤.

(٣) الاسراء: ١٥.

الله تعالى، شيء لا كالأشياء (ليفيد المدح) لله سبحانه وتعالى، ولفظ شيء من غير قيد لا كالأشياء لا يفيد مدحاً.

أبو هاشم والمهدي يجوز اطلاق شيء على الله بغير قيد

وقال الإمام (المهدي) أحمد بن يحيى المرتضي (عليه السلام) (وأبو هاشم) من المعتزلة ومن تبعهما: بل (يجوز) أن يجري شيء اسما لله تعالى، (بلا قيد مطلقاً)، أي عقلاً وسمعاً، قالوا أما عقلاً فعلى قاعدة اللغة، لأن الشيء في اللغة ما يصح العلم به على انفراده بزعمهم، وقولهم على انفراده لتخرج الصفات فليست بأشياء، ولا يصح العلم بها على انفرادها، والله تعالى، أجل المعلومات. وأما سمعاً فلورود ذلك في قوله تعالى: ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل الله ﴾، وقوله تعالى: ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾. وغير ذلك. قالوا: فصح اطلاقه على الله بغير قيد، ومن غير إذن من الشرع، لأنه حقيقة. قالوا: (إذ يفيد) أي لفظ شيء (كونه) تعالى، (معلوماً) وذلك هو المقصود ومقتضى وضع اللغة العربية.

(قلنا)، في الجواب عليهم ليس كون الاسم دالاً على أن مسماه معلوم هو المصحح لاطلاق ذلك الاسم على الله سبحانه وتعالى، وان كان حقيقة لغوية، إذ (العلم) بهذه المثابة، أي (يفيد كون مسماه معلوماً وليس بمدح كابليس، لعنة الله) تعالى، فإنه يفيد كون مسماه معلوماً وليس بمدح)، وقد عرف بما تقدم من الاجماع وغيره أنه لا يجوز أن يجري لله تعالى، من الأسماء إلا ما تضمن مدحاً، ولا مدح في اطلاق لفظ شيء على الله سبحانه، من غير قيد لا كالأشياء، (وإن سلم) لكم أن كون الاسم دالاً على أن مسماه معلوم يكفي في جواز اطلاقه على الله سبحانه، فلا نسلم لكم أن لفظ شيء إذا أطلق على الله سبحانه، أفاد أن الله سبحانه، معلوم، إذ (لم يفد) أي لفظ شيء كونه تعالى، (معلوماً إلا مع قيد لا كالأشياء). وأما بغير ذلك القيد فلا يفيد كونه تعالى، معلوماً، (لأنه لا يعرفه إلا من لم يشبهه)، تعالى بخلقه. ولفظ شيء لا يفيد أن مسماه شيء ليس كمثله شيء بل يفيد أن مسماه شيء يحتمل أن يكون جسماً وأن يكون عرضاً أو لا جسماً ولا عرضاً، فلم يفد لفظ شيء كون الله تعالى، معلوماً البتة.

أبو علي وأبو عبد الله البصري يجوز اطلاقه بغير قيد سمعا

وقال (أبو علي، وأبو عبد الله البصري) من المعتزلة، وغيرهما: (بل) إنما يجوز أن يجري لفظ شيء اسماً لله سبحانه، (سمعاً فقط) لا عقلاً، فلو لم يرد السمع بتسميته شيئاً لم يجز اطلاقه عليه تعالى، (إذ هو كاللقب)، واللقب هو الاسم الموضوع لتعين مسماه من غير أن يدل على معنى فيه، وهو العلم عند النحاة، كزيد وعمرو وفرعون وإبليس، ولا معنى له سوى تمييز الأشخاص وتعيينها، فهو لتمييز الغائب وتشخيصه، كالاشارة الحسية إلى الحاضر، فإذا كان الشيء حاضراً كان تمييزه عن سائر أنواعه بالاشارة الحسية، وإذا كان غائباً تعذرت الاشارة إليه فوضع له لقب يميزه عن سائر نوعه، فلهذا لا يجري اللقب على الله تعالى، اتفاقاً لما لم يفد مدحاً.

(قلنا) رداً عليهم: (يمتنع اطلاقه) عليه تعالى، (بغير قيد) عقلاً وسمعاً، (لأنه لا يفيد)، أي لفظ شيء (كونه تعالى، معلوماً من غير قيد ولا تضمن مدحاً) كسائر أسمائه تعالى، (وليس يعلم فلم يفد) في حقه تعالى، فائدة (والحكيم لا يخاطب إلا بالمفيد)، أي ذلك مقتضى الحكمة، وعدمه ينافيها. (و) أماما احتجوا به من السمع مثل (قوله تعالى: ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾)، فانه (عام للأشياء المتشابهة) من سائر المعلومات، (و) الشيء (الذي ليس كالأشياء)، وهو الله سبحانه وتعالى، (فهو) في المعنى (مقيد) ولكنه لما كان المقصود بلفظ شيء في هذا الموضع العموم لم يمكن ذكر القيد الذي لبعض الأشياء لدخوله في ضمن الشيء الذي ليس بمقيد، لأن المقصود به المقيد، وكذلك كل لفظ عام لما هو مقيد في المعنى وما هو غير مقيد إذا أتى به وأريد به العموم فانه لا يمكن ذكر القيد، وان كان القيد مقصوداً في المعنى مثل قوله تعالى: ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل الله ﴾[1]، أي أي شيء من الأشياء المتشابهة، والشيء الذي ليس كالأشياء أكبر شهادة.

واعلم: أن لفظ شيء أعم العام لوقوعه على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، ولذلك صح أن يقال الله سبحانه، شيء لا كالأشياء، أي معلوم لا كسائر المعلومات ولم يصح أن

(١) الانعام: ١٩.

يقال جسم لا كالأجسام، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، فإذا قيل لا كالأشياء كان مناقضة.

وأما المعدوم فلا يسمى شيئاً إلا على طريق المجاز، كما سبق ذكره. وقال الشيخ أبو محمد الناشيء[1]: لا يطلق اسم شيء على الله[2] بل يقال له مشيئاً. وقال جهم بن صفوان من المجبرة، والباطنية بأسرهم لا يجوز أن يطلق اسم شيء على الله تعالى، مطلقاً، بل إنما يطلق على غيره تعالى.

لفظ الله

فرع يتفرع على معرفة ما يجوز اطلاقه على الله تعالى، من الأسماء. (والجلالة)، وهي لفظ الله (اسم الصفة هي صفات الكمال التي لأجلها يحق له العبادة والعبودية). ومعنى أنه يوصف بإزائها انه إذا أطلق يفهم منه تلك الصفات. وهذا مذهب الجمهور من أهل علم الكلام، فعلى هذا هو غير مشتق. وكذا روى عن سيبويه والأخفش من أئمة اللغة العربية أنه غير مشتق، وعن ابن مالك[3] أنه اسم دال على الآله الحق دلالة جامعة لمعاني أسماء الله تعالى الحسنى كلها ما علم منها وما لم يعلم.

وقال أبو القاسم البلخي وغيره: بل هو مشتق وأصله الاه فحذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللام وأدغمت إحدى اللامين في الأخرى. وقيل أصله ألاله فنقلت حركة الهمزة إلى اللام قبلها وحذفت وأدغمت إحدى اللامين في الأخرى، ثم فخم، إذا كان قبله ضم أو فتح، ورقق إذا قبله كسر.

---

(١) عبد الله بن محمد الناشيء في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، جمع الناشيء بين علم العربية والكلام وله في العربية كتاب في الرد على الخليل بن أحمد أخذ عليه فيه خروجه عن تقليد العرب إلى التعسف والنظر، وله في علم الكلام قصيدة طويلة ذكر فيها الآراء والمذاهب والنحل، توفى الناشيء سنة ٣٠٢ هـ فضل الاعتزال ٢٩٩.

(٢) في الأصل: علي غير الله.

(٣) محمد بن عبد الله صاحب الألفية المنظومة في النحو، وقد اشتهر بها وعليها الكثير من الشروح، وابن مالك بالإضافة إلى علمه بالنحو عالم بأصول اللغة والقراءات وعللها توفى بالأندلس سنة ٦٧٢هـ. بغية الوعاء ١٣٠/١.

واختلفوا مم اشتق؟ فقيل مشتق من الوله وهو التحير في الشيء قال الشاعر:

وبيد آتيه تأله العيس وسطها [1].

فلما كانت العقول تتحير في كنه صفته تعالى، سمى إلّهاً. وقيل مشتق من الهت إلى فلان، أي سكنت إليه. فلما كان الخلق يسكنون إليه وتطمئن القلوب بذكره سمى إلّهاً. وقيل اشتق من لاه، أي احتجب، لقول العرب: لاهت العروس تلوه لوها، أي احتجبت، فلما كان الله تعالى، محتجباً عن الأبصار بمعنى أنها لا تراه سمى إلّهاً. وقيل هو مأخوذاً من قول العرب: ألهت بالمكان، أي قمت به. قال الشاعر:

إلهينا بدار ما تبيد رسومها [2]

فلما كان الله تعالى، يبقى على الدوام ولا يعتريه الفناء سمى إلّهاً. وقيل أنه مشتق من التأله وهو التعبد والتنسك قال رؤبة:

لله در الفانيات المده سبحن واسترجعن من تألهي [3]

أي من تعبد وتنسك، فلما كان الخلق يتعبدون لله تعالى، سموا إلّهاً. ولهذا سموا الأصنام آلهة لاعتقادهم أن العبادة بحق لها، والأقرب هو الأول، وهو أن لفظ الله اسم للبارئ، جل وعلا، خاص له بإزاء صفة مدح غير مشتق، لأنه لو كان مشتقاً لزم ان لا يسمى البارئ جل وعلا، الله في الأزل، وإنما سمي كذلك بعد وله العباد ونحوه مما زعموا أنه مشتق منه فقط، وهو ظاهر البطلان. وأيضاً لو كان مشتقاً لكان معنى الإلّه والله واحداً وهو من يحق له العبادة. وهذا، وإن قاله بعضهم، فإن المشهور عند المحققين خلافه، وهو أن الله ليس أصله الآله وأن الله والآله مختلفان، والآله هو من يحق له العبادة

---

(١) لم أقف على قائل لصدر هذا البيت.

(٢) لم أقف على قائل صدر هذا البيت.

(٣) في الأصل: تأله، وما أثبتناه من اللسان مادة: إلّه.

ومن ثم سمت العرب الأصنام آلهة لاعتقادهم أنها تحق لها العبادة. وأما الله فانه لم يطلق في جاهلية ولا إسلام إلا على ربنا، وعلى هكذا ذكره النجري في شرحه[1].

فإنه قيل: وما المانع من أن يكون لفظ الجلالة مشتقاً من أي الأشياء المذكورة؟ لأن واضع هذا الاسم هو البارئ، جل وعلا، وهو عالم بما سيكون كعلمه بما قد كان، وللمشتق أن يشتق مما سيؤخذ كما يشتق مما قد وجد ويكون حقيقة على مذهب الإمام (عليه السلام) كما سيجيء، كما يقال: إن الله مميت الأحياء ومحي الموتى قبل حصول الموت والحياة.

فالجواب، والله الموفق، أنه لا دليل على هذا إلا توهم استواء لفظ الجلالة، والآله في معناهما، وقد ثبت اختلافهما بما سبق ذكره والله أعلم.

فثبت بما ذكرنا ان لفظ الجلالة، وهو الله، اسم البارئ تعالى، خاص له بإزاء مدح (وليس بعلمٍ) لله تعالى، لأن الأعلام لا تفيد معنى سوى تمييز مسماها.

(وقالت النحاة) وهم أهل علم النحو: (بل هي)، أي الجلالة (عَلمٍ) له تعالى، كسائر الأعلام الغالبة. وقالوا: وأصله كان إلّهاً فحذف منه الهمزة وأدخل اللام لرفع الشياع[2] الذي ذهبوا إليه من تسمية أصنامهم آلهة، وأدغمت لام التعريف في اللام التي بعدها ولزمت كالعوض من الهمزة المحذوفة، ومن ثم تقطع الهمزة في النداء.

الـرد علـى النحــاة

(قلنا)، رداً على النحاة، (العَلم يوضع لتمييز ذات من إحدى من جنسها)، وهذا هو الفائدة من وضع الأعلام والألقاب (والله تعالى، لا جنس له) حتى يميز بلفظ يخصه من بين جنسه (لما مر) من أنه لا يشبه شيئاً، فيستحيل في حقه تعالى، أن يكون يميز ذاته، جل وعلا، عن غيرها بلفظ خاص لها لعدم مشاركة ذاته لسائر الأشياء في شيء من الأشياء.

(١) انظر ق ٢٧، ٢٨ من شرح القلائد، ومعظم هذا الفصل يكاد يكون منقولاً بالحرف من شرح النجري في كلامه حول الأسماء ومعانيها.

(٢) الشياع رفع الصوت وتردده انظر اللسان مادة: شيع.

(قالوا)، أي النحاة: (أصل الله إلّه بمعنى مألوه، أي مبعود، والآلهة العبادة واللام بدل من الهمزة)، أي من همزة إلّه أتى بها لرفع الشياع الواقع بين الإلّه المعبود حقاً وبين ما سموه آلهة باطلاً بغير حق (فهو من الأعلام الغالبة) على شيء من بعد أن كان ذلك الشيء يصح اطلاقه على ذلك المسمى المعنى وعلى غيره (لأنه كان عاماً في كل معبود) سواء كانت عبادته حقاً أو غير حق، (ثم اختص) بعد دخول الألف واللام (بالمعبود حقاً)، وهو الله رب العالمين فصار لا يفهم من اطلاق لفظ الله إلا ربنا، جلا وعلا، وذلك (كالصعق)، أي لفظ الصعق فإنه صفة يوصف به كل من أصابته الصاعقة، لأنه اسم موضوع باعتبار معنى فيطلق على كل من وجد فيه ذلك المعنى، فلهذا (كان عاماً لمن أصابته الصاعقة)، أي المهلكة (ثم اختص)، أي لفظ الصعق لأجل الغلبة وكثرة الاستعمال (بشخص) واحد من بين من أصابته الصاعقة، أي المهلكة، فصار لا يفهم من اطلاق لفظ الصعق إلا ذلك الرجل، وهو خويلد بن نفيل احتملته الريح وذهبت به فمات فغلب عليه اسم الصعق قال الشاعر:

وأن خويلداً فابكي عليه   قتيل الريح في البلد التهامي[1]

والصاعقة الداهية المهلكة سواء كانت من الريح أو غيرها قال الله تعالى: ﴿ فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون ﴾[3].

(قلنا) جواباً على النحاة ومن تبعهم (ابتدأ جعلها) أي الجلالة (للبارئ سبحانه، اسما وقت الشرك به)، أي بالله، جلا وعلا، (قريب من دعوى علم الغيب) الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل، (بل الأظهر أنها)، أي الجلالة (اسم له، تعالى)، من (قبل ذلك) الوقت يدعوه به الملائكة المقربون وغيرهم مما خلق الله، عز وجل، بإلهام الله

(١) انظر قصة خويلد في اللسان في: صعق وهو أحد فرسان العرب وكرمائها.
(٢) فصلت: ١٣.
(٣) فصلت: ١٧.

سبحانه، لهم ذلك[1] وتعليمه إياهم. وقال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل): «وأنكرت الفلاسفة أن يكون الله تعالى، اسم مخصوص، وقالوا: إن هذه الأسماء الجارية على الله تعالى، كالقادر، والعالم، والسميع، والبصير وغيرها، إنما أطلقت بإزاء أوصاف ولوازم وعوارض. فأما حقيقة الذات في حقه تعالى، فانه لا اسم لها على الخصوص». قال (عليه السلام): «فأما المسلمون فاعترفوا بصحة ذلك وأثبتوه. وقالوا: إن لفظ الله اسم مختص بالبارئ، وهو أعظم أسماء الله تعالى. واستدلوا على خصوصيته بالله تعالى، بأمور ثلاثة:

أما أولاً

فلأنه لا يجوز اطلاقه على غير الله تعالى، لا مجازاً ولا حقيقة بخلاف سائر الأسماء، فانه يجوز اطلاقها على غير الله كالقادر، والعالم، والرحيم، والشكور، وغيرها، وإن كان اطلاقها على الله تعالى، يخالف اطلاقها على غيره.

وأما ثانياً

فلأن هذا الاسم هو الدال على الحقيقة الجامعة للصفات الإلٓهية حتى لا يشذ منها شيء، وسائر الأسماء كل واحد منها يدل على معنى بانفراده، كالقديم، والباقي، والعالم، والحي.

وأما ثالثاً

فلأن الأسماء والصفات تضاف إلى هذا الاسم وتعرف به، فيقال: الخالق البارئ المصور من أسماء الله، والعزيز الجبار المتكبر من صفات الله، ولا يقال: الله من أسماء الخالق البارئ، ولا من صفاتهما». قال: «فثبت بما ذكرناه من هذه الوجوه أن هذا الاسم هو الدال على كنه المعانى الإلٓهية، والمفيد لأسرارها. فلهذا كان موضوع على نفس حقيقة الذات كما قلنا». قال: «فهذا الاسم جار مجرى العَلَمَ، فإن حقيقة العلم حاصلة فيه من حيث كان إشارة إلى حقيقة بعينها ومخالف للعلم من حيث أنه لا يجوز تغييره كسائر

---

(١) في الأصل: بالهام الله سبحانه لهم إلى ذلك.

الأعلام من نحو زيد وعمرو ». قال: « لا يقال لو كان هذا الاسم جارياً مجرى العَلَمَ لما كان مقيداً، فإن وضع الأعلام كزيد وعمرو لا يفيد فائدة قولنا رجل وفرس، فلما كان مفيداً للمدح والتعظيم خرج عن حد الأعلام وحقيقتها، لأنا نقول: فلم زعمتم أن الأعلام لا تكون مفيدة لمعان فيما وضعت له؟ فأنا إذا وضعنا اسماً على ذات موصوفة بصفات المدح مختصة بها، فإن هذا الاسم يكون مفيداً لها وتفهم هذه المعاني عند اطلاقه فكيف زعمتم أن الأعلام في وضعها غير مفيدة؟ »[1] .

معانـي واحـد وأحــد

(و) أما لفظ (واحد وأحد)، فإنه يستعمل في معاني فقد يراد بهما واحد العدد، وقد يراد بهما ما لا يقبل التجزيء والانقسام، وهذان المعنيان مستحيلان في حقه تعالى. وقد يراد بهما المختص بصفات الكمال أو بعضها على حد يقل المشاركة له، كما يقال فلان وحيد عصره. وهذا أيضاً مستحيل في حقه تعالى. وقد يراد بهما واحد القدم والإلٓهية المستحق للعبادة وهو المتفرد بصفات الكمال على حد يستحيل أن يشاركه فيها مشارك. وهذا المعنى هو الذي يجوز اطلاقه على الله سبحانه وتعالى، وإليه أشار (عليه السلام) بقوله: (وواحد وأحد اسمان له بإزاء مدح إذ هما بمعنى المتفرد بصفات الإلٓهية) فلا يشاركه تعالى، في الوحدانية بهذا المعنى شيء، (ولا يجوز أن يكونا)، أي واحد واحد حال كونهما اسمين له، جل وعلا، (أول العدد لعدم تضمنه)، أي تضمن هذا المعنى المذكور المدح له تعالى، ولا يجوز لله سبحانه من الأسماء إلا ما تضمن مدحاً. وأيضاً يلزم من ذلك التشبيه لاقتضائه التناهي والتحديد، وذلك يستحيل على الله تعالى.

رأي أهــل الهندســة فـي أول العــدد

قال في كتاب (الباهر) للبستي عن الناصر (عليه السلام) ما لفظه: « اختلفوا في الواحد هل هو من العدد أولاً؟ فقال أهل الهندسة والحساب: أول العدد اثنان لأنه يحتمل

---

(١) انظر الشامل ٣/ق ١١.

التضعيف، والواحد يقبل التضعيف ولا يقبل التنصيف، وكذلك ما لا نهاية له لاعدد له، لأنه لا يقبل لا التضعيف ولا التنصيف. وقال قوم أول العدد الواحد، لأنه منه يبدأ، وعليه يثني، والجميع يتفقون على أنه تعالى، واحد ليس من طريق العدد يبدأ به ويضم جنسه ونوعه ومثله إليه فيعد، وهو تعالى، متفرد بذاته لا ثاني له فيعد معه، ولا يذكر مع غيره تعظيماً له، بل يعرف بذكره ويذكر غيره. ولهذا قال تعالى: ﴿ والله ورسوله أحق أن يرضوه ﴾[1]، فرد الكناية إليه وحده دون الرسول فاعرف ذلك». انتهى.

قلت: ولهذا أنكر ابن عباس على الرجل الذي قال بين يديه: ومن يطع الله ورسوله فقد رشد ومن بغضهما فقد غوى. فنهاه عن ذلك، وقال قل: ومن بغض الله ورسوله فقد غوى. رواه في (أصول الأحكام)[2]. وروى عدي بن حاتم[3] إن رجلاً خطب عند رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن بغضهما فقد غوى. فقال الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): بئس الخطيب أنت. قل: ومن يغضب الله ورسوله. قال ابن بهران[4]: هذه رواية مسلم. ولأبي داؤد قريب منه وللنسائي كذلك.

واختلف أبو علي، وأبو هاشم في وصفه تعالى، بأنه أول وسابق وأسبق مع قيد في الأزل. فقال أبو علي بأنه يجوز. وقال أبو هاشم لا يجوز لأنه يوهم الخطأ، وهو أن في الأزل

---

(١) التوبة: ٦٢.

(٢) للإمام أحمد بن سليمان في الحديث مخطوط بالجامع الكبير منه نسخة مصورة بدار الكتب.

(٣) عدي بن حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي صحابي جليل كان بجانب علي بن أبي طالب في حرب الجمل وصفين، مات بالكوفة سنة ٦٨، تهذيب التهذيب ٧/ص١٦٦.

(٤) هو محمد بن يحيى بن محمد بن أحمد الصعدي (نسبة إلى مدينة صعدة اليمنية). كان يعمل بالتجارة مع استمراره في طلب العلم والمعرفة، وقد امتدت تجارته إلى الساحل الأفريقي. قال في ترجمته الشوكاني: «برع في جميع الفنون وفاق أقرانه وتفرد برياسة العلم في عصره» من مؤلفاته شرح الأثمار في أربعة مجلدات، والتحفة في الأصول، وتخريج أحاديث البحر الزخار. وقد أورد له يحيى بن الحسين قصيدة رائعة عارض فيها لامية العجم للطغرائي قال في أولها:

الجد في الجد والحرمان في الكسل ... فانصب تصب عن قريب غاية الأمل

وأصبر على كل ما يأتي الزمان به ... صبر الحسام بكف الدارع البطل

توفي ابن بهران بصعده ٩٥٧ هـ انظر الشوكاني، البدر الطالع ٢/٢٧٩ ويحيى بن الحسين، طبقات الزيدية ١/ق١٦١، وأئمة اليمن ١/٤٣٧.

شيئاً سوى الله مشاركاً له ، ولكن الله سبحانه ، هو الأول فيه والسابق والأسبق وذلك مستحيل .

لا يجوز وصف الله بأنه سابق ولا أسبق

قلت : والحق أنه لا يجوز وصف الله سبحانه ، بأنه سابق ولا أسبق مطلقاً سوى قيد بالأزل أولاً ، لأن لفظ السباق يوهم أن غير الله ، عز وجل ، قد سابق الله سبحانه ، في وجود ذاته ، ولكن الله سبحانه ، سبقه بوجود ذاته ، جل وعلا ، وأن الله تعالى ، لم يخلق ولم يحدثه ، وإنما تسابقا في الوجود فكان السبق لله سبحانه ، وذلك محال .

وأما قولنا : سبق علم الله ما يفعله العبد فجائز ، لأن فعل العبد غير فعل الله فصح المسابقة . وأما قولنا : أول في الأزل فجائز ولا إيهام فيه والله أعلم .

[١٢] (فصــل) في بيان الفرق بين صفـات الـذات وصفـات الأفعـال

قال الإمام يحيى (عليه السلام) في (الشامل) «صفات الذات هي الصفات الجارية على الذات لا باعتبار أمر يفعله، كالقادرية والعالمية وغيرهما. وصفات الفعل ما يجري على الذات باعتبار أمر يفعله كالمتكلمية والصادقية والمريدية والكارهية عند مثبتيهما وغير ذلك». وقد أشار إلى ذلك الإمام (عليه السلام) فقال: (وصفـات الذات)، أي ذات الباريء، جل وعلا، (نحو قادر)، أي قادر، وعالم، وحي، وسميع وبصير، وقديم ونحوهما مما يوصف به، عز وجل، في الأزل.

وأما صفات الفعل فهي، كما قال المرتضي محمد بن يحيى الهادي (عليه السلام) (وصفات الفعل) هي (ما يصح إثباتها) له تعالى، (ونفيها) عنه، تعالى باعتبار حالين، وذلك (نحو) قولنا: الله (خالق لخلقه)، فهذه صفة إثبات، وهو (غير خالق للمعاصي) وغير خالق في الأزل، وهذا نفيها. فعلى هذا صفات الذات ما كان يوصف تعالى، بها في الأزل، وصفات الفعل ما لا يوصف بها إلا بعد وجود المخلوق كخالق ورازق ومحي ومميت.

قال المرتضي لدين الله (عليه السلام) في كتاب (الشرح والبيان) في جواب

مسائل موسى بن هارون الغوثي الأباضي[١] مالفظه: «وسألت عن صفته سبحانه، الرحمن أمن من صفات الذات أم من صفات الفعل؟ وهي من صفات الفعل. وسألت عن صفة حليم وكريم أمن صفات الذات أم من صفات الفعل؟ فحليم من صفات الفعل، وكريم من صفات الذات. وسألت عن صفة مالك، وهي من صفات الفعل. وقلت: أكان فيما لم يزل مالكاً أو غير مالك؟ ولو كان لم يزل مالكاً لوجب أنه لم يزل معه مملوك. ولو قلنا أنه لم يزل معه مايقع عليه اسم الملك لأفسدنا الأزلية وماصحت له سبحانه، الوحدانية، ولكن نقول لم يزل المالك ولا مملوك يوجد، ولم يزل الخالق ولا مخلوق. وسألت عن صفة قاهر هل يكون فيما لم يزل قاهراً؟ وقد يكون يكثرون فيما لم يزل وليس هذا مما يقال في الله، عز وجل. والقاهر في صفات الفعل، وكذلك رقيب وحفيظ فهما أيضاً من صفات الفعل. ومن صفات الذات سميع وبصير وعالم وقادر وقوي وغني وعزيز وحكيم.

الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال

والفرق، يرحمك الله، بين صفات الذات وصفات الأفعال بين موجود: أن كل اسم دخله التضاد فهو من صفات الأفعال وكل اسم لا يجوز فيه التضاد فهو من صفات الذات، فهذا يبين لك صفات الذات من صفات الأفعال، من ذلك تقول عالم ولا يقدر أن[٢] يقول ولا يعلم. وتقول حي ولا تقدر أن تقول وليس بحي. وتقول سميع ولا تقدر أن تقول ليس بسميع. فهذه وماأشبهها صفات الذات. وصفات الأفعال أن تقول: يرزق ولا يرزق، ويعطى ولا يعطي، ويرحم ولا يرحم. تريد يرحم المؤمنين ولا يرحم الفاسقين. فهذا وماأشبهه من صفات الأفعال». انتهى.

---

(١) كان الغوثي في زمن الإمام محمد بن يحيى بن المرتضي، المتوفى سنة ٣١٠هـ، وقد كانا يتناظران ولمحمد بن يحيى كتاب اسماه (مسائل الغوثي) أجاب فيه عن سؤالات الغوثي الاباضي. انظر مسلم اللحجي، أخبار الزيدية ق ٢ مخطوط بالمكتبة الشرقية ببرلين.

(٢) كتب فوق كلمة تقدر كلمة: قائل. ولعل ذلك من أحد قراء النسخة. وقد أهمل الناسخ التنقيط كما تقدمت الاشارة.

مالـك ورب

قال (عليه السلام) : (واختلف في مسألتين : الأولى) منهما (مالك ورب) ، فقال الإمام (المهدي) أحمد بن يحيى (عليه السلام) وغيره (و) هما صفة ذاتية له تعالى ، إذ (هما بمعنى قادر) ، قالوا : وإنما كان مالك بمعنى قادر لأن المالك في اللغة هو من يملك التصرف التام من غير عجز ولا منع ، وهذا هو معنى القادر . قالوا : وأما رب فهو بمعنى مالك . وقد ثبت أن معنى مالك بمعنى قادر .

وقال أبو القاسم (البلخي) وغيره ، وهو قول المرتضي[1] (عليه السلام) : (بل هما) ، أي مالك ورب صفة فعل ، (لأن الملك لا يكون إلا بعد وجود المملوك ، والرب من التربية ولا يكون إلا بعد وجود المربي) . فعلى هذا لا يوصف تعالى ، عندهم بأنه تعالى ، مالك في الأزل ورب في الأزل . فالتربية القيام بصالح المربي ومؤنة . قال (عليه السلام) : (والحق أنهما صفتا ذات لكن لا بمعنى قادر) كما ذكره الإمام المهدي (عليه السلام) (إذ لا يدلان على معنى قادر مطابقة) ، أي دلالة مطابقة ، وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له ، (بل) إنما يدلان على معنى قادر (التزاما) ، أي دلالة التزام ، وهي دلالة للفظ على لازم ما وضع له كعالم ، فانه يدل على فاعل المحكم مطابقة ، ويدل على قادر التزاما ، إذ من لازم الحكيم أن يكون قادراً . (ولا قائل) من أهل علم الكلام ولا من غيرهم (بأن عالما بمعنى قادر) لاختلاف معناهما . (وليستا) ، أي مالك ورب (بصفتي فعل) كما ذكره أبو القاسم ومتابعوه (لثبوتهما لغة لمن لم يفعل ما وضعا لأجله من حيث) ثبت أنه (يقال : فلان رب هذه الدار وان لم يضعها) ، أي يبنيها (أو يزد فيها)[2] شيئاً أو ينقص منها شيئاً أو يعمل فيها عملاً .

(و) يقال (فلان مالك ما خلف أبوه) من المال ، (وان لم يحدث فعلاً) فيما خلفه له أبوه ، وحينئذ (فهما صفتان) له تعالى ، (باعتبار كون المملوك له) ، أي لله ، جل وعلا ، (فقط ، وهما حقيقتان قبل وجود المملوك قطعاً لا مجازاً) كما ذهب إليه بعض أهل

---

(١) محمد بن يحيى الهادي ، تقدمت ترجمته .

(٢) في الأصل : فيهما ، وما أثبتناه من المتن .

العربية (لما يأتي، إن شاء الله تعالى)، في مسألة خالق ما سيكون. وهذا اختيار الإمام (عليه السلام) في هاتين الصفتين.

والذي يظهر لي فيهما أنهما صفتا فعل لأنهما ثبتتا لله سبحانه، باعتبار فعل، وهو خلقه واحداثه للملوك والمربوب وملكه له. وأما قولهم فلان رب هذه الدار لمن لم يصنعها أو يعمل فيها عملاً، فانه لا بد له من عمل في الدار يسيراً كان أو كبيراً أما بالشراء[1] لها أو التغنم والحيازة أو البناء أو قبول هبتها أو نحو ذلك. وكذلك قولهم فلان مالك ما خلف أبوه، فانه قد نزل حكم الله سبحانه وتعالى، بتمليكه الميراث منزلة فعله[2].

الحلـــم والمغفـــرة

والثانية من المسألتين المختلف فيهما حليم وغفور بعد الاتفاق بين أبي علي وابنه أبي هاشم أن الله لا يوصف بأنه حليم وغفور فيما لم يزل بل إنما يوصف بذلك بعد خلق العالم بل بعد وقوع العصيان، ولكن اختلفا هل هي راجعة إلى الإثبات أو النفي؟ فقال (أبو علي) ومتابعوه: (وهما من صفات الفعل)، أي هو تعالى، فاعل للعصاة (ضد الانتقام، أي ضد المعاقبة) من اسبال النعم عليهم (والتمهيل) لهم (وقبول توبة التائب) منهم، ونحو ذلك من أنواع التفضلات، فهي صفة فعل راجعة إلى الإثبات.

وقال (أبو هاشم) ومن تابعه: (بل) هما (صفة نفي، أي تارك للانتقام) من عباده العاصين عقيب عصيانهم، أي لا يعجل بالانتقام منهم فهي راجعة إلى النفي إذ لا مشار إليه عقيب فعل المعصية يسمى حلماً وغفراناً سوى ذلك النفي.

قال (عليه السلام): (قلت وهو)، أي ما ذكره أبو هاشم الحق (لأنه معناه لغة)، أي في لغة العرب، لأنه يقال: حلم فلان عن فلان، أي لم يعاقبه، أو لم يعجل بعقوبته، وكذلك غفر له، أي لم يعاقبه.

---

(١) في الأصل: بالشرى.

(٢) بعد هذه الكلمة كتب الناسخ: بياض. ويبدو أن الناسخ وجد في النسخة التي ينقل عنها بياض فأشار إليه بذلك وقد حاولت أن أقف على ذلك السقط في المختصر فلم أعثر على ما قد يكون مهما.

(فرع): يتفرع على هذا الفصل المتضمن للفرق بين صفات الفعل وصفات الذات (و) هو ان (خالق ما سيكون)، وان كان صفة فعل فهو (حقيقة لغوية وفاقاً لبعض أهل العربية وأبي هاشم فلا يفتقر) اطلاقه على الله سبحانه، (إلى السمع) لكونه حقيقة.

قال في كتاب (دامغ الأوهام) ما لفظه: «تنبيه: اختلف الشيخان في الأسماء المشتقة كضارب وقاتل وما أشبههما مما ليس باسم للمختص بصفة بل لمن يصدر منه الفعل فاشتق له منه اسم. فقال أبو علي: إنما هو حقيقة في الحال دون الماضي والاستقبال، فقولك زيد ضارب عمرواً إنما هو وصف حقيقي للضارب في الحال فقط وكذا ما أشبهه من أسماء الفاعلين لا أسماء الصفات كقادر وعالم ومريد وكاره، فانه عامة للأوقات، لأنها غير مشتقة عندنا بل أسماء لمن اختص بصفات على الاطلاق. وقال أبو هاشم: بل حقيقة في الماضي والمستقبل كالحال، لأنها صفات لمن صدر منه الفعل مطلقاً من غير نظر إلى زمان فهو حقيقة في الجميع. واحتج أبو علي بأنها أسماء مشتقة مما أفادته فوجب أن تتبع حال الحدوث، كما في أسود وأبيض ونحوهما فانها لما كانت مشتقة من حلول السواد ونحوه لم يسم أسود ونحوه إلا ما فيه سواد في حال الوصف ولا يوصف به محل سواد قد عدم أو سيوجد فيه، وهذا معلوم من اللغة فكذلك سائر المشتقات بجامع الاشتقاق. ثم أن في المشتقات ما يقتضي التعلق بالغير كالضارب وغيره وإلا تعلق إلا في حال الوجود ولا حال العدم فانه يحيله، فكيف يسمى بذلك ما قد عدم أو لما يوجد؟ وأحتج أبو هاشم بأن العرب جوزت زيد ضارب عمرو أمس وضارب عمرو غداً، كما جوزت ضارب عمرو الآن، فلم يكن أحدها بأن يكون حقيقة أولى من الآخر. وأجاب أبو علي فقال: قد دللنا على أن المشتق لا بد وأن يكون مضمونه حاصلاً في الحال بما ذكرناه آنفاً، ومجرد استعمال له في غير ذلك لا يقتضي كونه حقيقة، إذ قد يكثر استعمالهم للمجاز على جهة التشبيه بالحقيقة، فوجب حمل ما خالف الحقيقة على المجاز». انتهى.

وقال في (الفصول) ما لفظه: «فصل: الجمهور ويشترط في كون المشتق حقيقة بقاء معناه مطلقاً. أبو هاشم وابن سيناء: لا يشترط مطلقاً. وقيل: إن كان بقاؤه ممكناً

بوجود أجزائه دفعة كضارب اشترط وإلا فلا كمتكلم فهو في الاستقبال مجاز اتفاقاً » . انتهى .

وظاهر ما في (الفصول) مخالف لما ذكر عن أبي هاشم وغيره لأنه قال يشترط في كون المشتق حقيقة بقاء معناه مطلقاً ، أي سواء كان يمكن وجود أجزائه دفعة كضارب إذا أطلق على من يضرب وقت التكلم بضارب أو لا يمكن وجود أجزائه دفعة كمتكلم إذا أطلق على من يتكلم وقت النطق بمتكلم ، لأنه لا يجتمع أجزاء الكلام دفعة ، إنما ينطق بالحرف الثاني بعد ذهاب الحرف الأول ، والكلام لا يتركب إلا من حروف عدة . ثم قال : « قال أبو هاشم ، وابن سيناء لا يشترط مطلقاً ، أي لا يشترط بقاء معناه مطلقاً بل يكون حقيقة ولو قد مضى معناه فيكون اسم ضارب حقيقة لمن حصل منه الضرب سواء كان الضرب باقياً حال التكلم أو قد مضى » ، ثم قال : « وقيل ان كان بقاؤه ممكناً . ووجه قول هؤلاء واضح » . ثم قال : « وهو في الاستقبال مجاز اتفاقاً ، أي إذا أطلق اسم ضارب على من يضرب في المستقبل فهو مجاز اتفاقاً بين أبي هاشم وابن سيناء وغيرهما . وروى[1] الإمام المهدي (عليه السلام) عن أبي هاشم في (المنهاج)[2] كرواية صاحب (الفصول)[3] فينظر في تحقيق قول أبي هاشم والرواية عنه .

واعلم : أن الذي حكاه الإمام (عليه السلام) عن بعض أهل العربية لم أقف عليه لأحد منهم ولكنه قال الكسائي[4] وغيره أن اسم الفاعل يعمل عمل فعله سواء كان بمعنى المضي أو بمعنى الحال أو الاستقبال ، وهذا بمعزل عما نحن بصدده والله أعلم .

والذي يظهر لي في هذه المسألة ماذكره أبو هاشم وهو أنه حقيقة في الماضي كالحال ، لأنه يقال : فلان ضارب وقاتل لمن وقع منه الضرب والقتل من غير نَظر إلى بقاء المشتق منه أو انقطاعه ، لأن الموجب للحقيقة هو حصول معناها اللغوي وهو حصول

---

(١) هكذا في الأصل ، والأصح : ورواية .

(٢) المنهاج في أصول الفقه ، هو للإمام المذكور .

(٣) الفصول اللؤلؤية في أصول الفقه لصارم الدين ابن الوزير تقدمت ترجمته .

(٤) أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي أحد أئمة العربية الكبار وهو إمام الكوفيين في النحو ، توفى الكسائي سنة ٢٨٩ هـ الزبيدي ، طبقات النحويين ١٢٧ .

المشتق وقد حصل وهذا هو السابق إلى الفهم حتى لو قال قائل: فلان ضارب لم يترجح فهم الحالية منه على المضي بخلاف المستقبل فانه لا يفهم إلا بقرينة تدل عليه، والله أعلم.

الجمهور خالق ما سيكون مجاز في حق الله

وقال (الجمهور) من علماء أهل علم الكلام وأهل العربية: (بل) وخالق ما سيكون (مجاز) في حقه تعالى، (لعدم حصول معنى المشتق منه وهو الخلق) فيما كان مستقبلاً و (لافتقاره إلى القرينة) إذ لو أطلق لفظ خالق ونحوه لم يفهم منه إلا حصول مضمونه وقت التكلم أو في الماضي.

رد القاسم بن محمد على رأي الجمهور

وأما المستقبل فلا يفهم منه إلا لقرينة دالة عليه كقولنا: الله خالق القيامة، وزيد ضارب غداً، ونحو ذلك. قال (عليه السلام): (قلنا) رداً على الجمهور: (الاشتقاق لا يفتقر إلى حصول معنى المشتق منه إذ ليس) حصوله (بمؤثر فيه)، أي في صحة الاشتقاق حتى يقال أنه يفتقر إلى حصوله (بل للواضع) للغة العربية (أن يشتق اسم فاعل ونحوه من اسم ما سيحصل في المستقبل مثل تسميته) أي مثل تسميته الواضع (له)، أي لما سيحصل، فكما صح تسميته للواضع لما سيحصل كذلك يصح الاشتقاق مما سيحصل (ولا مانع) من ذلك عقلاً. ويمكن أن يقال: بل حصول المشتق منه مؤثر في كون المشتق حقيقة، فلو كان المشتق منه معدوماً كان المشتق مجازاً، كما أن كون المعدوم نفسه شيئاً مجاز، وقد حصل ذلك الاشتقاق في قولنا: زيد ضارب غداً، والله سبحانه وتعالى، خالق للقيامة (حيث يطلق ضارب) وخالق (على المشتق له)، وهو زيد، والبارئ، جل وعلا، (قبل حصول معنى المشتق منه)، وهو الضرب والخلق في المثال المذكور وحاله، كما يقال: زيد ضارب لمن كان يضرب وقت التكلم. والله خالق أرزاق العباد مع إرادة حصول الخلق في حال التكلم (وبعده)، أي بعد حصول المشتق منه، كما يقال: زيد ضارب أمس، والله سبحانه، خالق آدم (عليه السلام) فصار نحو ضارب

وخالق يفهم منه أحد المعاني الثلاثة المذكورة (على سواء) من غير فرق بينهما. وهذا فيه[1] وضع الحقائق.

(و) أما قولهم ان افتقاره إلى القرينة دليل كونه مجاز فأنا نقول أن (نصب القرينة لابد منه لكل) واحد من (الثلاثة) المعاني وهي الماضي والحال والاستقبال، (عرف ذلك) الذي ذكرناه (بالاستقراء) وهو تتبع لغة العرب، (وليس ذلك)، أي نصب القرينة (إلا للاشتراك فقط)، أي لكونه اسماً مشتركاً بين الحال والماضي والاستقبال، كالأسماء المشتركة مثل قرؤ وعين وغير ذلك، ولا قائل بأن الأسماء المشتركة تكون في بعض معانيها مجازاً، (ففي دعوى الحقيقة في البعض) وهو الحال، أو الحال والماضي (دون البعض)، وهو المستقبل (تحكم)، أي مجرد دعوى بغير دليل. (وأيضاً) فأنا نقول: (لا مانع) عقلاً (من أن يقال أنه تعالى، خالق ما سيكون قبل ورود السمع به فلو كان مجازاً لاأمتنع) القول به لما ثبت من أنه لا يجوز أن يطلق على الله سبحانه، شيء من الأسماء المجازية إلا بأذن سمعي لا يهامها الخطأ.

تنبيــــه

قال الإمام (عليه السلام) في (الدامغ): «اختلف الناس في كيفية ابتداء وضع اللغات، فقال الشيخ أبو هاشم ومن تابعه ان ابتداء وضع اللغات لا يمكن إلا بالمواضعة والمواطأة على أن يكون هذا اللفظ علامة لهذا المعنى نحو أن يريد أحدنا[2] أن يعبر بلفظ الرجل عن الشخص الذي على هذا الشكل المخصوص في الأخبار عنه وبه، ونحو ذلك.

ابتــداء وضــع اللغــة

قال الشيخ أبو القاسم[3] وابن فورك[4] والأشعري: بل ابتداء وضعها توقيف

(١) هكذا في الأصل.

(٢) عبارة الأصل: «أن يريد أحدنا أن يكون أن يعبر» والعبارة غير مستقيمة فحذفنا يكون المقحمة.

(٣) يعني أبا القاسم البلخي، تقدمت ترجمته.

(٤) أبو بكر بن محمد بن الحسن ابن فورك، فقيه واعظ ومتكلم له كما يقول صاحب التبصير أكثر من مائة وعشرين مؤلفاً في نشر الدين والرد على الملحدين، توفى ابن فورك سنة ٤٠٦ هـ. التبصير.

بوضع الله تعالى ، كما قال عز وجل ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾[1] . وقال الشيخ أبو علي : يجوز أن تكون بالمواضعة أو بالتوقيف . وقال الاسفرايني[2] : بل بعضها مواضعة وهو ما زاد على القدر المحتاج إليه في التعريف وبعضها توقيف وهو القدر الذي يحتاج إليه . واحتج أبو هاشم على قوله أن العبد لا يفهم خطاب الله تعالى ، إلا بعد تقدم مواضعة أما بينه وبين غيره أو بينه وبين نفسه أن هذا للفظ عند اطلاقه يكون عبارة عن المعنى المخصوص ، وإلا لم يصح منه فهم مراده تعالى ، باللفظ عند اطلاقه لتعريفه أنه اسم لكذا ، فيجب تقدم المواضعة ليصح معرفة مراد البارئ تعالى ، بخطابه ، [إذ][3] لم يحصل تعريف هذا الذي قد عرفه الله لغيره بإشارة والقرائن كالأطفال » . وقال الإمام أحمد بن سليمان ، (عليه السلام) في (حقائق المعرفة) : « والكلام عندنا هو العلم من الله تعالى والدليل على ذلك أن الله عده من آياته ولولا هو افهام[4] منه لما عده من آياته . وأيضاً فإن الطفل ينطق باسم أمه وأبيه قبل أن يتلقن مثله لذلك سائر الكلام ؛ أعني معرفة أسماء الأشياء» . قال : « وقول أبي علي من المعتزلة مثل قولنا . وقال أبو هاشم معرفة الأسماء اصطلح عليها الناس » . انتهى .

قال الإمام المهدي (عليه السلام) : « فإن قلت : هلا جاز في الذي يخاطبه البارئ تعالى ، بأن هذا اللفظ لهذا المعنى أن يخلق الله تعالى ، له علماً ضرورياً بما قصده من التعريف ؟ قلت : ذلك لا يصح مع بقاء التكليف ، لأن المكلف لا يعلم البارئ تعالى ، ضرورة ، فكيف يصح أن يعرف مراده ضرورة هذا محال » . وأحتج أبو القاسم وابن فورك ومن تابعهما بأن المعلوم ضرورة تعذر المواضعة على اللغة قبل تقدم غيرها من المواضعات على الكلام أو الكتابة ، فلا بد من التوقيف قبلها وإلا لزم التسلسل .

المراد من قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء » الأية التسميات

وأجيب عنه بأن من عرف صفة الحروف وأمكنه فعلها بلسانه أمكنة أن يأتي بها

---

(١) البقرة : ٣١ .

(٢) أبو اسحاق ، تقدمت ترجمته .

(٣) زيادة ليتسق الكلام .

(٤) كلمة مطموسة .

ويضم إليها الاشارة فيعلم قصده ضرورة كما يعلم من حال أحدنا إذا أراد أن يكلم غيره بلغة لا يعرفها، ولم يقع هذا الجنس من الناس لفقد الدواعي عليه، وإلا فهو ممكن. واحتج أبو القاسم أيضاً بقوله تعالى: ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ الآية. وأجيب بأن المراد التسميات ». انتهى.

قلت: والحق ما ذهب إليه أبو القاسم ومن معه وإلا لزم التسلسل، كما ذكروا.

المؤلف يوافق الأشعرية بأن الأسماء توقيفية

وأما المحال الذي ذكره الإمام المهدي (عليه السلام) فليس بلازم، لأنه لا تلازم بين الهام الله سبحانه، لمعرفة الأسماء ومسمياته ومعرفته ذاته، جل وعلا، فأي محال من إلهام الله سبحانه، الأسماء ومسمياتها، كما علمنا الله سبحانه، النطق بالحروف، وان لم يخلق لنا عقلاً. والله أعلم.

[١٣] (فصل) فيما يختص به تعالى من الأسماء وما لا يختص به

قال (عليه السلام) (ويختص الله تعالى، من الأسماء بالجلالة)، أي لفظ الله وقد تقدم الكلام فيها (وبرحمن وبرحيم غير مضاف)، أي ويختص برحيم حال كونه غير مضاف، وأما مع الإضافة أو نحوها فلا يختص به تعالى، فيقال زيد رحيم بعشيرته. وزيد رحيم، لأن جريه على زيد تقييد له كالإضافة. ولا يقال رحيم من غير تقييد إلا إذ أريد به البارئ تعالى. (ورب كذلك)، أي ويختص تعالى، باسم رب غير مضاف، ولا مقيد، فلا يطلق إذا كان مطلقاً إلا عليه تعالى.

وقال أبو القاسم (البلخي: يجوز أن يطلق اسم رب على غيره تعالى)، حال كونه (غير مضاف، إذ هو من التربية)، فهو اسم لكل مربي، كما يقال مالك لكل من ملك شيئاً. وأما مع التقييد فيجوز اطلاقه على غيره تعالى، اتفاقاً، كما يقال رب الدار، ورب المال، ورب البلد، ومنه قول صفوان بن أمية[1]: (يوم هوزان)[2] لما قال أبو سفيان بن

---

(١) صفوان بن أمية بن خلف بن وهب بن قدامة الجمحي، صحابي من المؤلفة قلوبهم، توفى سنة ٤٢ هـ، ابن حجر تهذيب التهذيب ٣٦٧/١.

(٢) ويعني بيوم هوزان اليوم الذي انتصرت فيه قريش الوثنية على المسلمين، وهي الغزوة المعروفة بغزوة أحد سنة ٣ هـ

حرب حين انهزم المسلمون : لا تنتهي هزيمتهم دون البحر ، لأن يربني رجل من قريش أحب إلي من أن يربني رجل من هوزان .

(قلنا) رداً على أبي القاسم: (لا يحمله السامع على غير الله تعالى) مع عدم الإضافة والتقييد، (فامتنع) حينئذ اطلاقه على غيره تعالى، مع الاطلاق. (ويختص الله تعالى بذي الجلال، وذي الكبرياء، وبديع السموات والأرض)، إذ هو المبتدع لها والمبتدي لخلقها. والبديع هنا بمعنى فاعل، وقد يكون بمعنى مفعول. يقال: هذا الشيء بديع، أي مبتدع (ونحوها)، أي نحو ما تقدم من الأسماء التي يختص بها الله كسبوح، وقدوس، مهيمن، وعالم الغيب، ومحي الموتى مميت الأحياء، ومولج الليل في النهار وغير ذلك مما يشتمل عليه غاية التعظيم الذي لا يستحقه غيره تعالى.

لفظ قديم

قال أئمتنا (عليهم السلام): ويختص الله (بثابت في الأزل)، فلا يقال ذلك في حق غير الله تعالى، لأن معناه معنى موجود في الأزل، وهو مختص بالله سبحانه، اتفاقاً. (بقديم)، أي لا باسم قديم فيجوز اطلاقه على غيره تعالى، كما يقال رسم قديم وبناء قديم (خلافاً لقوم) في الطرفين أما الطرف الأول فقال من أثبت الذوات في العدم لا يختص الله سبحانه، بالثبوت في الأزل بل تشاركه الذوات، لأنها ثابتة في الأزل. وفرقوا بين الثبوت والوجود. وقد مر الكلام عليهم في غير موضع. وأما الطرف الثاني، فقال أبو علي: لا يجوز اطلاق لفظ قديم إلا على الله تعالى، إذ معناه هو الموجود في الأزل وكل موجود سوى الله تعالى، فهو محدث. وحول قوله تعالى: ﴿كالعرجون القديم﴾[1] من قبيل التوسع والتجوز. وخالفه ابنه أبو هاشم فقال معناه المتقدم على غيره في الوجود وهو الصحيح، كما أشار إليه الإمام (عليه السلام) بقوله: (قلنا) رداً على من خالفنا في الطرفين: (لم تثبت الأشياء التي هي غيره تعالى، في الأزل)، أي لم تكن الأشياء غير الله تعالى، ثابتة في الأزل، لأن ثوبتها هو وجودها لما مر من الدلالة على حدوث العالم، وأنه لا فرق بين الثبوت

← ويعني بهوزان الأنصار، لأنهم يمانيون.

(١) يس: ٣٩.

والوجود في لغة العرب ، فبطل أن يشارك الله سبحانه ، في الوصف بالثبوت في الأزل غيره تعالى ، وهذا في الطرف الأول .

معنـى العرجـون

وأما في الطرف الثاني قلنا قوله تعالى : ﴿ حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ ، فوصف العرجون بالقدم ، وهو عود عذف النخل بين شماريخه إلى منبته من النخلة . (ولنا أيضاً قولهم : رسم قديم ، وبناء قديم ونحو ذلك ، بين الأمة بلا تناكر بينهم) ، فلو كان لفظ قديم مختصاً بالله سبحانه ، لما وصف الله سبحانه ، به غيره ، ولأنكر بعض الأمة على بعض في اطلاق ذلك على غير الله سبحانه ، مع سعة ذلك وكثرته ، لأنه يوصف به كل شيء تقادم عهده . وأما قول من قال أن ذلك توسع ومجاز فهو مخالف للغة العربية ، ولما ثبت بين المسلمين ، من التخاطب به في غير الله تعالى بلا قرينة .

وإلى هنا انتهى بنا الكلام في توحيد الله سبحانه ، وما يتعلق به ، وهو القسم الأول من أقسام هذا الكتاب المبارك ، ونشرع بمعونة الله وتوفيقه وتسديده في القسم الثاني وهو في عدل الله ، جل وعلا ، وتقديسه وتنزيهه وما يتعلق بذلك .

فهرسة الكتاب

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الفصل السادس :

الفصل السابع :

الفصل الثامن :

الصفحة

الصفحة

الفصل الحادي عشر:

الفصل الثاني عشر:

الفصل الثالث عشر: